HEINRICH MEIER

Carl Schmitt, Leo Strauss y *El concepto de lo político*

SOBRE UN DIÁLOGO ENTRE AUSENTES

conocimiento

katz

Carl Schmitt, Leo Strauss y *El concepto de lo político*

Del mismo autor

Leo Strauss y el problema teológico-político, Buenos Aires, Katz, 2006

"*Les rêveries du promeneur solitaire*". *Rousseau über das philosophische Leben*, Munich, 2005
Die Lehre Carl Schmitts, Stuttgart, 2004 (2ª ed.)
Über die Liebe, Munich, 2001
The lesson of Carl Schmitt, Chicago, 1998

Heinrich Meier

Carl Schmitt, Leo Strauss y *El concepto de lo político*

Sobre un diálogo entre ausentes

Traducido por Alejandra Obermeier

katz conocimiento

Primera edición, 2008

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, 2ª edición ampliada, 1998
Publicado por J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, Alemania.
Copyright © 1998

ISBN Argentina: 978-987-1283-82-8
ISBN España: 978-84-96859-39-5

1. Ciencias Políticas. I. Obermeier, Alejandra. II. Título
CDD 320

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Bibliográfika de Voros S.A.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

9 Prefacio

11 Carl Schmitt, Leo Strauss
y *El concepto de lo político*
Sobre un diálogo entre ausentes

133 Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt,
por Leo Strauss

169 Nota editorial

171 Tres cartas a Carl Schmitt,
de Leo Strauss

181 Comentario

185 El filósofo como enemigo
Sobre *Glossarium*, de Carl Schmitt,
por Heinrich Meier

199 Epílogo
Una política teológica o filosófica
de la amistad

247 Índice de nombres

Wilhelm Hennis
en homenaje a su 65º cumpleaños
18 de febrero de 1988
y
en homenaje a su 75º cumpleaños
18 de febrero de 1998

Prefacio

El presente trabajo fue concebido originalmente como una contribución a la publicación en homenaje a Wilhelm Hennis. En este contexto, sólo podría haber aparecido bajo la forma de fragmento. De modo que ahora va dedicado al profesor Hennis en su forma integral, en homenaje a su 65º cumpleaños, el 18 de febrero de 1988.

Mi agradecimiento especial es para el profesor Joseph Cropsey, de la Universidad de Chicago, quien me permitió un acceso ilimitado a la obra póstuma de Leo Strauss, archivada en el Departamento de Colecciones Especiales de la Biblioteca de la Universidad de Chicago, y brindó su apoyo a mi trabajo en todos los aspectos.

Gracias a su amable autorización, el lector puede acceder nuevamente al artículo de Leo Strauss del año 1932, que hasta el día de hoy sigue siendo el análisis más significativo de *El concepto de lo político*.

Los rasgos principales de la interpretación que aquí se publica fueron expuestos por primera vez en el verano de 1979 ante un círculo de jóvenes graduados en Nordhessen. Cuando, siete años más tarde, volví a leer la obra de Carl

Schmitt, no se me reveló ninguna faceta distinta de su pensamiento. Pero ahora creo ver con mayor agudeza su centro y su contexto, ya que puedo ver más claramente su alternativa fundamental.

Munich, octubre de 1987
H. M.

Heinrich Meier
Carl Schmitt, Leo Strauss y *El concepto de lo político* Sobre un diálogo entre ausentes

> ¿Pues qué es lo que podría hacernos enemigos irreconciliables si llegáramos a disputar sin tener una regla fija a la que pudiéramos recurrir? Quizá no se presenta a tu espíritu ninguna de estas cosas, y voy a proponerte algunas. Reflexiona un poco y mira si por casualidad estas cosas son lo justo y lo injusto, lo honesto y lo deshonesto, el bien y el mal. Porque, ¿no son éstas las que por falta de una regla suficiente para ponernos de acuerdo en nuestras diferencias nos arrojan a deplorables hostilidades? Y cuando digo nosotros, entiendo todos los hombres.
> **Platón**, *Eutifrón*, 7c-d

Con el *Concepto de lo político* Carl Schmitt alcanzó más fama y renombre que con todo el resto de su obra. Aquel breve ensayo[1] no sólo unió estrechamente el nombre de su autor

1 Los números de página sin ninguna otra caracterización se refieren a la edición *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, 1963. [Para la

con la idea de la "distinción entre amigo y enemigo", sino que también instaló esa distinción como no lo hizo ninguno de sus otros escritos. Sembró hostilidad y cosechó hostilidad. No hay duda de que –más allá de toda autoestilización científica y minimización apologética–[2] esto respondía pre-

---

traducción de los pasajes de la obra de Schmitt se utilizó la edición de editorial Folios *El concepto de lo "político"* (México, Folios, 1984) con modificaciones destinadas a restituir lo más fielmente posible el análisis filológico de Heinrich Meier. N. de la T.] Las publicaciones de Carl Schmitt se citan sin mencionar al autor. Las abreviaturas *p.* para *página* y *NP* para *nota al pie* se reservan para las referencias cruzadas dentro del presente trabajo.

2 En el prefacio a la edición de 1963, Schmitt escribe: "Este escrito responde al desafío de una situación de transición. El desafío que, a su vez, parte de él está dirigido en primer lugar a los expertos en la Constitución y a los juristas del derecho internacional". Y agrega que los "destinatarios" a los que "se dirige el discurso" son, "en primer lugar", el "experto del *jus publicum Europaeum* conocedor de su historia y de su problemática contemporánea" (13, trad.: p. 7). Véase también lo que afirma sobre la "posición defensiva intermedia" en la que se ve "el jurista de derecho público" (16, trad.: p. 10) y sobre "la intención originariamente informativa" del escrito (16, trad.: p. 10), cuyas "diversas afirmaciones", como puede leerse en el Posfacio a la edición de 1932, "deben servir para coloquios y elaboraciones científicas" (96, trad.: p. 91). Al "reproche" que supone una primacía del concepto de enemigo en la concepción de *El concepto de lo político*, Schmitt vuelve a replicarle con argumentos "puramente jurídicos" que "la construcción de un concepto jurídico procede siempre, por necesidad dialéctica, de su negación. En la práctica, como en la teoría jurídica, la referencia a la negación es algo por completo

cisamente a la intención política de Carl Schmitt en *El concepto de lo político*: a un mundo que intenta escapar de la distinción entre amigo y enemigo le pone frente a los ojos el carácter ineludible de una disyuntiva radical para agudizar la "conciencia del caso extremo" (30, trad.: p. 27, mod.) y fomentar o volver a despertar esa capacidad cuya eficacia se manifiesta en aquellos "momentos en los que el enemigo se ve concreta y claramente como tal" (67, trad.: p. 65, mod.); en una época en la que "nada es más moderno que la lucha contra lo político",[3] lo que él pretende es hacer valer el carácter "irreductible" de lo político, el carácter "ineludible" de la hostilidad, aun cuando sea *él mismo* quien deba enfrentarse como enemigo a todos aquellos que ya no quieren saber nada de enemigos. El teórico de lo político debe ser un teórico político. Schmitt está convencido de que un tratado sobre lo político sólo puede ser un tratado político, determinado por la hostilidad y expuesto a la hostilidad.

Fue Leo Strauss quien mostró cómo es posible responder filosóficamente a un análisis esencialmente "político" de lo político. Pero no lo hizo replegándose en lo apolítico, ocul-

---

distinto que afirmar la 'primacía' de lo que encarna el acto de la negación. Como acto jurídico, un proceso no puede imaginarse sin que se niegue un derecho. El punto de partida del derecho penal y de la pena no es un hecho, sino un crimen. ¿Acaso esto significa una valoración 'positiva' del crimen y una 'primacía' del delito?" (trad.: pp. 14-15, mod.).

3 *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich y Leipzig, 1922 [trad. esp.: *Teología política: cuatro ensayos sobre soberanía*, Buenos Aires, Struhart, 1998], p. 55 (2ª ed., modificada, 1934, p. 82).

tando la lucha y la decisión, dejando de lado la oposición entre amigo y enemigo. El camino que toma en su *Comentario sobre* "*El concepto de lo político*" de Carl Schmitt[4] es el de indagar de manera radical, profundizar y llevar al extremo las cuestiones a fin de conducir el debate hacia una discusión acerca de los fundamentos de lo político. La perspectiva filosófica no le impide a Strauss comprender el "sentido polémico" esencial del ensayo de Schmitt de acuerdo con los principios mismos de comprehensión de este último. Por el contrario, esta perspectiva lo habilita para poner de manifiesto la intención política y polémica del texto de manera más clara de lo que el propio Schmitt lo había hecho. Pero, al mismo tiempo, lo preserva de aceptar sin más aquello que Schmitt presupone como necesario, que no requiere de ninguna justificación suplementaria, a saber, que precisamente *todos* los conceptos de lo político tienen "un antagonismo concreto" y "están ligados a una situación concreta, cuya última consecuencia es el agrupamiento amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra o en la revolución)" (31). No queda claro cómo ese presupuesto, o cómo el hecho de aceptar ese presupuesto como verdadero y sin cuestionamientos, podría conciliarse con un "saber íntegro". Sin embargo,

4 Leo Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*" [Comentario sobre "El concepto de lo político", de Carl Schmitt], en *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Tubinga, agosto-septiembre de 1932, vol. 67, fascículo 6, pp. 732-749. Véase *Nota editorial*, p. 169. Se cita según los párrafos (A1) hasta (A 35), que en nuestra edición se encuentran numerados al margen.

es sobre un saber semejante que Schmitt funda sus mayores esperanzas, cuando no lo reivindica para sí mismo. "De la fuerza de un saber íntegro –reza el solemne augurio con el que concluye el libro– nace el orden de las cosas humanas" (95, trad.: p. 90, mod.). Más allá de qué pueda ser ese orden en el que el augurio de Schmitt puede hallar su última justificación, un saber íntegro –como le replica Strauss a Schmitt– "jamás es polémico, excepto de manera casual" (A 34) y, considerado desde la perspectiva humana, no puede alcanzarse de otro modo como no sea con preguntas íntegras, si es que ha de ser íntegro y si es que ha de ser un *saber.* Las preguntas íntegras son preguntas radicales, y para hacer preguntas radicales se requiere pensar de manera rigurosa. La decisión y la rigurosidad del pensamiento muestran su eficacia cuando se piensa hasta el final las alternativas fundamentales, se despejan sus presupuestos, se dilucidan sus problemas. Esta radicalización del cuestionamiento, esta manera de tomar filosóficamente en serio la enigmática apelación a un "saber íntegro" confieren al *Comentario sobre "El concepto de lo político" de Carl Schmitt* su vigor argumentativo y la agudeza de la marcha de su pensamiento.

La posición excepcional que tiene *El concepto de lo político* en la obra de Carl Schmitt halla su correlato en el *Comentario* de Leo Strauss, igualmente excepcional entre los escritos que se le han consagrado. Dejemos de lado lo más evidente y atengámonos a la autoridad de Schmitt. Cuando se observa con más detenimiento, se comprueba que *El concepto de lo político* tiene una posición especial en la obra de Schmitt no sólo en relación con su objeto, teniendo en

cuenta la manera en que lo trata y considerando su efecto. Se trata de un escrito excepcional aun por otro motivo. *El concepto de lo político* es el único texto que Schmitt presentó en tres versiones distintas.[5] Se trata del único escrito cuyas

5 La primera versión se publicó en el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Tubinga, vol. 58, fascículo 1, septiembre de 1927, pp. 1-33, y fue reproducido sin modificaciones en el fascículo 5, "Probleme der Demokratie", de la serie de textos *Politische Wissenschaft*, Berlín-Grunewald, Dr. Walther Rothschild, 1928, p. 1-34. La segunda versión apareció como publicación independiente con el título *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen neu herausgegeben von* Carl Schmitt [*El concepto de lo político*. *Con un discurso sobre la era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, reeditado por Carl Schmitt], Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1932, 82 páginas. El texto de *Der Begriff des Politischen* abarca las páginas 7-65, mientras que la nueva versión de "Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung" [La cultura europea atravesando las etapas intermedias de la neutralización] (publicado por primera vez en *Europäische Revue*, año 5, fascículo 8, noviembre de 1929, pp. 517-530) se encuentra en las páginas 66-81. La tercera versión es *Der Begriff des Politischen*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, 61 páginas. "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" no se incluyó en la tercera edición. En la página 6, Schmitt escribe: "La primera edición de *El concepto de lo político* apareció en agosto de 1927 en el *Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*; la segunda edición fue presentada en octubre de 1931 por Duncker & Humblot, en Munich y Leipzig. En 1963 Schmitt publicó la segunda edición en Duncker & Humblot, en Berlín (NP1). La primera oración del prefacio dice: "Esta reimpresión de mi trabajo *El concepto de lo político* contiene el texto completo

modificaciones no se limitaron a mejoras estilísticas, cambios de acento sin importancia o correcciones circunstan-

---

e inalterado de la edición de 1932" (9). No explica por qué no eligió la última versión, superior en diversos aspectos, sino la penúltima. Es más, ni siquiera se menciona que alguna vez hubiera existido una tercera versión –de ningún modo "resumida" (como se menciona de manera ocasional en alguna biografía), sino completamente revisada, ampliada en algunos pasajes y modificada en su contenido–. El motivo del silencio de Schmitt y de su decisión de reimprimir "sin modificaciones" la segunda edición en lugar de la tercera es evidente: en 1963 el texto de 1933 era políticamente vulnerable a causa de las numerosas modificaciones y supresiones "acordes con la época" (pp. 13, 14, 22, 24, 25, 26, 44, 51; véase por otro lado el nuevo ataque, "anacrónico", contra la eutanasia, p. 31). La mención del nacionalsocialismo ("El sistema de la Coalición de Weimar trataba a los nacionalsocialistas como ilegales y 'no pacíficos', p. 30), oportuna en 1933, ahora aparecía inoportuna. Y directamente intolerables eran sus insinuaciones antisemitas (véanse pp. 10, 44, 59, pero sobre todo p. 8, donde Schmitt, sin mencionar el nombre del filósofo, antepone a una afirmación sobre "el extranjero, el que tiene otra manera de ser", cuyas intenciones antisemitas apenas se disimulan, la cita llena de ironía del *in suo esse perseverare* de Spinoza… La reimpresión de 1963 reproduce fiel y *literalmente* el texto de 1932, si bien Schmitt cambió sin decirlo la organización de los párrafos y de las notas al pie, la ortografía y la puntuación. También se agregaron o se suprimieron énfasis en el texto sin consignarlo (véase NP 27). En todas las citas de la segunda versión me refiero al original de 1932, según el cual también se cita, manteniendo la ortografía original. Los números de página, en cambio, están indicados según la reimpresión de 1963 para facilitarle al lector la búsqueda de los pasajes. Los números de página que se refieren a la primera versión de 1927 y a la tercera de 1933 llevan antepuesto un I o un III, respectivamente.

ciales, sino que presenta cambios en su concepción e importantes aclaraciones de contenido.[6] Y se trata del único escrito en el que Schmitt reacciona a una crítica haciendo cambios significativos, supresiones, complementos y reformulaciones. Únicamente en el caso de *El concepto de lo político* Schmitt emprende un diálogo abierto-velado con

6 Karl Löwith deja de lado lo más importante *para la naturaleza del asunto* cuando declara: "El principio que guía *todas* [las cursivas son de Löwith] las modificaciones a lo largo de las distintas ediciones es [...] siempre el mismo ocasionalismo que caracteriza las decisiones de Schmitt, siempre sujetas a una situación y, por ello, siempre polémicas" (Hugo Fiala –seudónimo–, *Politischer Dezisionismus*, p. 119 n., en *Revue internationale de la théorie du droit –Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts–*, Brünn, vol. IX, fascículo 2, 1935, pp. 101-123; publicado nuevamente en 1960 en versión modificada con el título *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* (*Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1984, vol. 8). Löwith señala un total de tres modificaciones, referidas a la segunda y a la tercera versión. En el texto (119), documenta cómo Schmitt, "en una suerte de compensación", suprime un pasaje sobre Marx, Lenin y Lukács (62-63) y lo sustituye por un ataque violentamente antisemita contra F. J. Stahl (III, 44). En una nota al pie, Löwith remite con igual pertinencia a otra corrección similar, no menos "adecuada a los tiempos" en el contexto de la crítica de Schmitt a la concepción del Estado de Oppenheimer (76-III, 59). La tercera modificación que menciona Löwith (p. 113 n.) –volveremos sobre ella más adelante– lo llena sin embargo de desconcierto y le causa asombro, ya que no puede ser explicada desde el "ocasionalismo político" de Schmitt. Es uno de los ataques con tendencia *inversa* que Löwith no advierte o no quiere advertir, y que sólo puede comprenderse de manera adecuada si se reconoce el diálogo dentro del cual brinda su respuesta.

un intérprete, encaminándose hacia una cuidadosa revisión de su propio texto. Y su interlocutor en el diálogo es el autor del *Comentario*, Leo Strauss. Él es el único de sus críticos cuya interpretación décadas más tarde Schmitt incorporaría con su nombre[7] en una publicación, él único

7 Fue en la edición americana *The concept of the political*, New Brunswick, NJ, 1976, preparada por George Schwab, con quien Schmitt se mantuvo en estrecho contacto durante décadas. Al parecer, el propio Schmitt se había encargado en 1932 de que el *Comentario* de Strauss fuera publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, es decir, en el mismo lugar en que en 1927 había aparecido *El concepto de lo político*. En una carta dirigida al doctor Ludwig Feuchtwanger, director de la editorial Duncker & Humblot, a quien conocía bien desde la Primera Guerra, Schmitt escribe, con fecha 10 de junio de 1932: "Entretanto han aparecido unos cien comentarios sobre *El concepto de lo político*, de los cuales sin embargo he aprendido poco. Lo único interesante es que el señor Leo Strauss, autor de un libro sobre Spinoza, escribió un ensayo muy bueno sobre el libro, por supuesto muy crítico, que espero poder ubicar en el *Archiv für Sozialwissenschaft* de Lederer". En una carta del 15 de abril de 1935 dirigida a Strauss, en la que se ocupa de su libro *Philosophie und Gesetz* [Filosofía y ley], por entonces recientemente publicado, Feuchtwanger observa: "El autor de *El concepto de lo político* me habló de usted en 1932 en términos muy elogiosos; aunque no hacía falta que lo hiciera, ya que yo ya conocía su libro sobre Spinoza… *Tengo muchas esperanzas en usted como uno de los pocos que tienen algo para decir*". El profesor Helmut Quaritsch me facilitó el acceso a la carta de Schmitt. Cito el pasaje con autorización del propietario de la editorial Duncker & Humblot, Norbert Simon. La carta de Feuchtwanger se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Chicago, Leo Strauss Papers, Box 1, Folder 13.

también a quien calificaría en público como un "filósofo importante".[8] Después de todo, no necesitamos apelar a la opinión que Schmitt expresa de manera reiterada en el diálogo: que nadie había comprendido mejor que Strauss cuál había sido su intención original al escribir *El concepto de lo político*. Si nos atenemos a la autoridad de Schmitt, resulta aun más esclarecedora la opinión que dio a entender con sus actos, "con los hechos".

El diálogo que mantuvieron Schmitt y Strauss en 1932-1933 habla un lenguaje claro. Por cierto, hay que prestar atención, pues la segunda parte del diálogo es ya un diálogo entre ausentes. Un miembro del Consejo de Estado prusiano le habla a un "judío erudito".[9] Llegado a la cumbre

8 "Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag" [La otra línea de Hegel. A Hans Freyer en su 70º aniversario], en *Christ und Welt*, Stuttgart, 25 de julio de 1957, p. 2. Schmitt se refiere al diálogo entre Leo Strauss y Alexandre Kojève en el libro de Strauss *De la tyrannie*, París, Gallimard, 1954.

9 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburgo, 1938, p. 20 [trad. esp.: *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007]. A comienzos de julio de 1933, Hermann Göring, por entonces primer ministro de Prusia, convocó a Schmitt a integrar el Consejo de Estado prusiano. Schmitt había colaborado en gran medida en la elaboración de la *Reichsstatthaltergesetzes* de abril de 1933 [una ley en la que se determinó que los estados federados fuesen administrados por la *Reichsstatthalter*, representantes del por entonces canciller del Reich Adolf Hitler encargados de asegurar el cumplimiento de las políticas de Estado. N. de la T.] y se había afiliado al NSDAP [Partido Nacionalsocialista] el 1º de mayo de 1933.

de su carrera, un profesor católico de derecho constitucional cuyo orgullo político ha alcanzado el cenit en Berlín le responde a un joven filósofo prácticamente desconocido, a quien "un destino en cierto modo misericordioso"[10] conduciría a fines de 1932 a París y algunos meses más tarde a Inglaterra como corolario de sus profundas investigaciones sobre Hobbes, a lo que contribuyó en no poca medida el apoyo bienintencionado del profesor berlinés de derecho.[11] En vista de estas circunstancias, ¿a quién puede asombrar que en la nueva edición de 1933 de *El concepto de lo político* Schmitt se abstenga de mencionar el nombre de su interlocutor en este diálogo, a cuya interpretación pública y a cuyas preguntas formuladas en privado[12] él responde? El contexto político dentro del cual se desarrolló, las posiciones teóricas que allí se confrontan, las alternativas principales que allí se advierten y se cuestionan, el peso de las personas involucradas, su accionar y su aprecio mutuo: todo esto debería garantizar al diálogo entre Schmitt y Strauss

10 *Leo Strauss: Hobbes' politische Wissenschaft* [La ciencia política de Hobbes], Neuwied, 1965, p. 8.

11 Schmitt redactó un dictamen sobre Strauss y sus estudios acerca de Hobbes que fue decisivo para que Strauss obtuviera una beca de la Rockefeller Foundation en mayo de 1932. El segundo dictaminador fue Ernst Cassirer, que había sido director de tesis de Strauss en Hamburgo en 1921. La beca le fue otorgada a Strauss para una estadía de investigación de dos años en Francia y en Inglaterra (Leo Strauss Papers, Box 3, Folder 8). Véanse a este respecto las cartas del 13 de marzo de 1932 y del 10 de julio de 1933, pp. 131 y 134 y ss., respectivamente.

12 Carta del 4 de septiembre de 1932, p. 132. [ref. int. a la Cart. II].

una atención despierta y paciente, debería ser motivo suficiente para seguirlo de manera minuciosa y lograr que resultara fructífero para el estudio de *El concepto de lo político*. El elocuente silencio de Schmitt en 1933 (sobre Strauss) y en 1963 (sobre la versión de 1933) habla en favor de ello tanto como el hecho de que en la bibliografía sobre Schmitt, que desde hacía tiempo se había vuelto inagotable, este diálogo nunca se reconoció como tal. *L'essence de la critique, c'est l'attention*.

I

Leo Strauss escribió poco sobre sus contemporáneos. De un pequeño número de ellos se ocupa expresamente. Sólo a tres teóricos vivos les dedica análisis exhaustivos, sólo con tres de ellos se involucró en un diálogo público, o al menos intentó iniciarlo: Alexandre Kojève, Martin Heidegger y Carl Schmitt. ¿Por qué Carl Schmitt? ¿Por qué *El concepto de lo político*? ¿Qué es lo que produce esa chispa, qué es lo que despierta el interés particular de Strauss? Antes que nada, es "la crítica radical al liberalismo a la que aspira Schmitt" (A 26). Es la crítica a la que Schmitt *aspira*, sin poder sin embargo llevarla a cabo él mismo. Ya que la crítica al liberalismo que Schmitt *se propone* se desarrolla y permanece "en el horizonte del liberalismo". "Su tendencia antiliberal" queda contenida debido a que "aún no se ha superado la 'sistemática del pensamiento liberal'" (A 35), que, según la propia opinión de Schmitt, "pese a todos los reveses, en Europa todavía no ha sido sustituida por ningún otro sistema" (70, trad.: p. 68, mod.). Lo que más le interesa a Strauss de *El concepto de lo político* es, formulado en términos más agudos, la crítica al liberalismo con miras a perfeccionarlo.

Este interés objetivo, que suscita todo su análisis del pensamiento de Schmitt, mueve entonces a Strauss no sólo a ubicarse en el círculo del núcleo duro del pensamiento de aquél, sino además, en aspectos clave, a hacerlo más fuerte de lo que en realidad es. En vista de la dificultad fundamental con la que debe enfrentarse esta audaz empresa de Schmitt en un mundo liberal, Strauss se aboca de buen grado a "la obligación de crítico" de prestar "más atención a aquello en lo que Schmitt se diferencia de la perspectiva dominante que a subrayar aquello en lo que simplemente se contenta con seguirla" (A6).

Hasta qué punto Strauss refuerza la posición de Schmitt, de qué manera y con qué intención la refuerza, se desprende ya del hecho de que interpreta el enfoque teórico de Schmitt en su totalidad y desde el comienzo como el intento radical, riguroso y coherente de apartarse de la "filosofía de la cultura" liberal. El hecho de que desde el comienzo Schmitt entienda la cuestión de la "esencia de lo político" (20, 45) como la cuestión de lo *específico* de lo político, que pregunte sin rodeos por un *rasgo característico* –por un *criterio*– no lo explica Strauss como una actitud indiferente de Schmitt frente a la cuestión del género dentro del cual debe determinarse la particularidad de lo político, sino como una "sospecha profunda respecto de la respuesta más evidente en la actualidad". Schmitt "se abre camino hacia una respuesta auténtica", mostrando "que la respuesta que hoy parece más evidente deviene absurda cuando es confrontada con el fenómeno de lo político". Pero "la respuesta que aún hoy sigue siendo la más evidente, a pesar de todas las recusacio-

nes, en realidad, la respuesta liberal", es que ese género es "la '*cultura*', es decir, la totalidad 'del pensamiento y de la acción de los hombres', que se distribuye en 'dominios diversos y relativamente autónomos' [26], en 'provincias de la cultura' [Natorp]" (A7). Schmitt define el criterio de lo político como la oposición entre amigo y enemigo, al tiempo que rechaza expresamente su similitud y su analogía con las oposiciones "fundamentales" entre el bien y el mal "en el plano moral", lo bello y lo feo "en el estético", lo útil y lo dañino "en el económico" (26, trad.: pp. 22-23, mod.). De este modo, no se aparta de la concepción liberal de la "filosofía de la cultura" a propósito sólo de un "dominio" en particular. Cuando concibe lo político como "autónomo", aunque "no en el sentido de un nuevo sector concreto particular" (27, trad.: p. 23), está cuestionando, bien entendido, la doctrina de las "provincias de la cultura" o los "dominios diversos y relativamente autónomos" de ella. Lo que está implícito es, tal como lo destaca Strauss, "al menos una crítica fundamental del concepto dominante de cultura" (A7). Schmitt, es cierto, "no expresa siempre esta crítica con claridad. También habla –siguiendo la manera de hablar de una abundante bibliografía– ocasionalmente de los 'dominios diversos, y relativamente autónomos, en que se ejercen el pensamiento y la acción de los hombres'" [26, trad.: p. 22, mod.]. Como Strauss acaba de citar textualmente fórmulas que Schmitt emplea en su análisis del concepto liberal de cultura, esta alusión, aparentemente anodina, a una inconsecuencia en la "expresión" llama la atención del lector –y en primer lugar la del propio Schmitt– sobre el hecho de que en un punto

esencial Schmitt no percibe el alcance de su empresa. En la nueva versión de 1933 de *El concepto de lo político*, ya no se encuentran por ninguna parte los "dominios concretos, y relativamente autónomos". En cambio, Schmitt destaca que la oposición amigo-enemigo es *autónoma*. Y en el párrafo que inaugura el libro opone ya expresamente la oposición específica de lo político a las oposiciones del bien y el mal, de lo bello y lo feo, etc., como la "oposición más profunda".[13]

Strauss protege a Schmitt del malentendido consistente en decir que "después de que el liberalismo reconoció la autonomía de la estética, de la moral, de la ciencia, de la economía, etc., a partir de ahora Schmitt pretende reconocer a su vez la autonomía de lo político, contra el liberalismo pero manteniendo las aspiraciones liberales a la autonomía". A pesar de que "en un pasaje" (71) Schmitt se expresa de modo tal que "un lector poco avezado" podría llevarse esa impresión, "ya las comillas que pone a la palabra 'autonomía' en la expresión 'autonomía de los distintos dominios de la vida humana' demuestran cuán poco coincide Schmitt con esa concepción". Según Strauss,

> La distancia que separa a Schmitt del concepto dominante de cultura se torna completamente clara en la siguiente caracterización, indirecta, de lo estético: "el camino de lo metafísico a lo moral y a lo económico pasa a través de lo estético, y la ruta que pasa a través del con-

13 Véase la observación crítica de Strauss en el segundo párrafo de su carta del 4 de septiembre de 1932, p. 175.

> sumo y del goce estético, aun hasta tal punto sublime, es la más segura y tranquila para alcanzar la economización general de la vida intelectual" [...] [83, trad.: pp. 80-81, mod.]; porque en todos los casos el concepto dominante de cultura encierra el reconocimiento del valor autónomo de lo estético, suponiendo que no sea justamente este reconocimiento el que lo constituya (A8).

Schmitt responde a esta interpretación introduciendo en el texto modificaciones de detalle, pero que no por ligeras impiden advertir con gran claridad el acuerdo con su crítico. En la oración inmediatamente posterior al pasaje citado, Schmitt repite cinco veces y en el mismo sentido las comillas que Strauss destacara al comienzo de su interpretación. También incluye un breve añadido que retoma de manera visible la afirmación que Strauss hace en su conclusión: en 1933 puede leerse que al liberalismo le parece "absolutamente natural" que "el arte es 'hijo de la libertad', el juicio de valor estético 'autónomo', el genio artístico, 'soberano', y *que la obra de arte tiene su 'fin en sí misma', 'sin ninguna tendencia'*".[14]

14 III, 53. Las cursivas son mías (H. M.). En 1932, el pasaje dice: "Le parece absolutamente natural que el arte sea hijo de la libertad, el juicio de valor estético, incondicionalmente autónomo, el genio artístico, soberano" (71, trad.: p. 69, mod.). En otros pasajes, Schmitt introdujo cambios análogos. Por ejemplo: "las normas o los ideales de una economía concebida como autónoma" (49, trad.: pp. 44-45, mod.) se convierten en "normas o ideales de una economía concebida para autorregularse en forma 'autónoma'" (III, 31); o bien, en lugar de: "Por eso, a los adversarios políticos de una teoría política clara no les resulta

Hablar de la soberanía del genio artístico, de la autonomía de lo moral, de lo estético y de lo económico como de algo natural sólo es posible cuando se desconoce la realidad de lo político, cuando se minimiza la oposición amigo-enemigo y se oculta el caso de excepción, que "tanto en éste como en otros casos tiene la importancia de revelar la esencia de las cosas" (35, trad.: p. 32, mod.). La coexistencia tranquila y pacífica de los "dominios diversos y relativamente autónomos en que se ejercen el pensamiento y la acción de los hombres" se destruye ante la "posibilidad real" de la lucha armada, que "forma parte del concepto de enemigo" y que constituye lo político (33). El individuo podrá moverse en las distintas "provincias de la cultura" como "alguien que se decide libremente", allí podrá buscar o rehuir compromisos, asumir o negar sus obligaciones, lo cierto es que en la "esfera de lo político" se encuentra con un poder objetivo, externo, que lo afecta de manera existencial, que

---

difícil declarar el conocimiento claro y la descripción de los fenómenos y las verdades políticas, en nombre de cualquier dominio autónomo, no morales, no económicos, no científicos y, sobre todo –ya que de eso se trata en lo político–, algo diabólico *hors-la-loi* digno de ser combatido" (65, trad.: p. 63), en la versión de 1933 se convierte en: "Por eso, a quienes poseen un interés político en los camuflajes, los velos y los enturbiamientos, el asunto les resulta muy sencillo. Basta con difamar el conocimiento claro y la descripción de fenómenos y verdades políticas en nombre de cualquier 'dominio autónomo', calificándolos de no morales, no económicos, no científicos y, sobre todo –ya que de eso se trata en lo político–, de algo diabólico digno de ser combatido" (III, 46).

le demanda vida o muerte. Puede "morir libremente por lo que quiera; eso es, como todo lo esencial en una sociedad liberal-individualista, una 'cuestión absolutamente privada'" (49, trad.: p. 45, mod.). En cambio, el enemigo y la guerra, en tanto "realización extrema de la hostilidad" (33, trad.: p. 30), lo confrontan con una cuestión que no puede eludir a su antojo. Lo enfrentan a decisiones con las que *debe* decidir sobre sí mismo, en vista de las cuales está obligado a ponerse en claro su identidad. Porque lo político no reside "en la lucha misma" sino en una conducta orientada hacia la posibilidad real de la guerra, "en el claro conocimiento de la propia situación, determinada por ello, y en la tarea de distinguir correctamente al amigo y al enemigo" (37, trad.: p. 34, mod.). Ante la perspectiva de la guerra, la cuestión política de la distinción correcta del amigo y el enemigo adquiere un peso tal que eleva su importancia muy por encima de lo político. Consecuentemente, Strauss pone de manifiesto la "tendencia antiliberal" de Schmitt cuando dice:

> La guerra no es sólo el "instrumento político más extremo", es el caso extremo no sólo dentro de un ámbito "autónomo" –justamente, dentro del ámbito de lo político–, sino que es el caso extremo por antonomasia para el ser humano, ya que se refiere "a la posibilidad real de la *eliminación física*" y la mantiene latente [33, trad.: p. 30]; esta orientación constitutiva para lo político muestra que lo político es *fundamental,* y no un "dominio concreto, relativamente autónomo", entre otros. Lo político es lo "decisivo" [39, trad.: p. 35]. (A9)

Exactamente en el pasaje al que Strauss se refiere al final de su formulación –"Lo político es lo decisivo"–[15] en 1933 Schmitt amplía el texto (para destacar su oposición a la "filosofía de la cultura" liberal con una nitidez mayor que nunca antes en *El concepto de lo político*:

> Por lo tanto –puede leerse allí– mientras exista, la unidad política es siempre la unidad decisiva, total y soberana. Es "*total*", en primer lugar, porque todo asunto puede ser potencialmente político y, en consecuencia, puede ser afectado por la decisión política; y, en segundo lugar, porque la participación política abarca al hombre en forma total y existencial. La política es el destino.[16]

15 En el pasaje mencionado por Strauss como prueba, Schmitt no hablaba de lo político como "lo decisivo", sino sólo del "agrupamiento humano decisivo", de la "unidad decisiva" y del "caso decisivo" (39). En cambio, en otro pasaje de 1933 igualmente pertinente para la interpretación de Strauss (III, 9), se vuelve a hablar de la "autonomía y *el carácter decisivo de la oposición política*" (las cursivas son mías, H. M.; véase el texto en la segunda versión, 28).

16 III, 21. La oración precedente fue modificada por Schmitt en todas las versiones: "Lo político siempre determina el agrupamiento que se orienta según el caso extremo" (I, 11). "En todo caso, la agrupación que se orienta según el caso extremo es siempre política" (39). "En todo caso, un agrupamiento determinado desde el punto de vista del caso extremo es siempre político" (III, 21). En cuanto a la versión definitiva en particular, véanse las formulaciones de Strauss, A9 y A10.

II

El camino recorrido por Carl Schmitt hasta llegar a esa afirmación fue mucho más extenso de lo que puede llegar a sospechar un "lector poco avezado" del *Comentario* de Strauss. En efecto, Strauss confiere a la posición de Schmitt una fuerza más grande, entre otras cosas por el hecho de que entre 1927 y 1932 no dedica una sola palabra a las modificaciones que Schmitt introdujo en la concepción de *El concepto de lo político*. El lector avezado, a quien le bastará, para volver a la primera versión y examinarla más cuidadosamente, una única referencia de Strauss a un juicio de Schmitt sobre Thomas Hobbes[17] modificado en 1932, comprobará en su lectura que sólo "un lector poco avezado podría tener la impresión" de que Schmitt pretende "reconocer la autonomía de lo político en contra del liberalismo pero manteniéndose en el espíritu de las aspiraciones liberales a la autonomía". Advertirá que precisamente en "el pasaje" interpretado por Strauss en la versión de 1932 para poner en evidencia "hasta qué punto el pensamiento de Schmitt está

17 En la nota al pie de A14.

alejado de esta concepción", en la primera edición Schmitt no pone entre comillas el término *autonomía* ni propone una crítica explícita de la "autonomía de los valores estéticos" (1, 30). Por último, y sobre todo, al lector le llamará la atención que Schmitt no sólo llegue a hablar "ocasionalmente" de los "dominios diversos y relativamente autónomos en que se ejercen el pensamiento y la acción de los hombres", sino que defina *lo político mismo* como *un dominio*, "como un dominio específico entre otros" (1, 3, 4), definición que cinco años más tarde Schmitt rechazará de manera igualmente explícita (27, 38). Sin ninguna duda Strauss tiene buenos motivos para pasar por alto las modificaciones de Schmitt e ignorar las contradicciones del libro debidas a la "historia de su evolución". Sin embargo, el hecho de que llame la atención sobre ellas con la mayor delicadeza y discreción posibles es para nosotros un motivo igualmente bueno para detenernos un instante en la concepción inicial de Schmitt y observar más de cerca aquello que Strauss, sin dar explicaciones, deja de lado en su interpretación.

Es a la defensiva que Schmitt entabla su combate en favor del concepto de lo político. Contra la negación de lo político por parte de "la sistemática del pensamiento liberal, asombrosamente consecuente, y, a pesar de los aparentes reveses, absolutamente dominante aún en la actualidad" (1, 29), intenta hacer valer "la objetividad y la autonomía inherente a lo político" (1, 5). Defensivo es su esfuerzo por otorgar a lo político el reconocimiento que "cualquier dominio autónomo" (1, 3, 4) puede reclamar para sí y que el liberalismo tampoco les rehúsa a los "otros" (1, 29, 30). Defensiva

es su afirmación según la cual la oposición amigo-enemigo, específica del "dominio de lo político", puede "existir en forma teórica y práctica sin que al mismo tiempo se apliquen distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo" (1, 4). Defensiva es la respuesta que da Schmitt a la pregunta central por las características del enemigo político: él es "justamente el otro, el extranjero", y que basta

> para definir su ser que él sea existencialmente otro, extranjero en un sentido particularmente intenso, de suerte que en caso de conflicto él significa la negación de nuestra propia forma de existencia, y por eso se rechaza o se combate para preservar nuestro propio modo de vida, el que es inherente a nuestro ser (1, 4).

Si lo político es para Schmitt aquello que hay que defender en una era de neutralizaciones y despolitizaciones, la política aparece en su retórica esencialmente como defensa. Habla con gran insistencia de *defenderse* del enemigo, del "enemigo real", del "enemigo propio" (1, 4, 9, 17, 29). El enemigo aparece en la definición teórica siempre como atacante, jamás como atacado. Este punto de vista puede distraer al lector de la necesidad de preguntarse cómo se "reconoce" al "verdadero enemigo" y cómo se debe afirmar "nuestro propio modo de vida, el que es inherente a nuestro ser" sin que "entren en juego otras distinciones", sin que intervengan "abstracciones normativas", "objetivos racionales", "programas ideales". Cuando el enemigo ataca, la voluntad de rechazarlo es "absolutamente natural" (1, 29). Porque es ata-

cando como el enemigo se hace reconocer como tal; las razones y los motivos de su hostilidad –al menos así puede verse desde la perspectiva del atacado– pueden dejarse tranquilamente de lado como un elemento secundario. Pero la retórica de la defensiva no sólo ayuda a Schmitt a enmascarar las dificultades teóricas que plantea su concepto de lo político. En tanto retórica de la "política pura",[18] ella le ofrece la doble ventaja política de proteger su propia posición "puramente política" contra toda crítica "normativa", pero atacando al mismo tiempo las "intromisiones" y las "intrusiones" normativas en el ámbito de la "política pura" con la buena conciencia superior del moralista indignado: el enemigo que practica la política con un manto "apolítico o incluso antipolítico" está violando la honestidad y la visibilidad de la "política pura". Engaña. Ni siquiera teme cometer un "abuso altamente político" con tal de obtener su propia ventaja política.[19] Es "algo absolutamente obvio" que "sólo

18 "[…] si es consecuente con su pensamiento político, el teórico de la política pura siempre puede volver a reconocer, incluso en las acusaciones de inmoralidad o cinismo, sólo un instrumento político de hombres que combaten de manera concreta" (1, 26). Antes, Schmitt habla del "concepto puramente político" y de los "pensadores puramente políticos" (1, 25). Todas estas afirmaciones fueron modificadas en 1932 (64, 65, 67).

19 1, 16, 20, 25, 26, 27, 32, 33 (véanse en la segunda versión las pp. 49, 55, 65, 66, 68, 76, 77). En cuanto a la alta estima de Schmitt por la *honestidad* y la *visibilidad* en política, véase *Wesen und Werden des faschistischen Staates* [Esencia y devenir del Estado fascista], 1929, p. 114, y *también Staatsethik und pluralistischer Staat* [Ética del Estado y Estado pluralista], 1930, p. 143, ambos en *Positionen*

se debe emprender la guerra contra un enemigo real". La defensa física frente a un "enemigo real en su sentido inherente", llegado el caso de que sea necesaria, es "políticamente sensata", aunque Schmitt se ocupa de señalar especialmente el hecho de que esta afirmación no es ni "una legitimación" ni "una justificación", sino que tiene "un sentido puramente existencial" (1, 17). El asunto cambia en cuanto el enemigo abandona la esfera de la "política pura" y cuando, "yendo más allá de lo político", se desacredita "al enemigo al mismo tiempo a categorías morales y otras", transformándolo en un "monstruo inhumano que no sólo debe ser rechazado, sino aniquilado de manera definitiva, es decir, un enemigo que

---

und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939 [Posiciones y conceptos en la guerra con Weimar-Ginebra-Versalles], Hamburgo, 1940 [trad. esp. de un fragmento disponible en *Carl Schmitt, teólogo de la política,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001]; véase también *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* [Estado, movimiento, pueblo. Las tres partes de la unidad política], Hamburgo, 1933, p. 28. Al motivo más profundo de su horror, sobre todo por los poderes anónimos invisibles que permanecen ocultos y velados, Schmitt lo llama décadas más tarde por su nombre al hablar de una "tentación satánica". "Nomos-Nahme-Name", en *Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara* [La marcha permanente. Homenaje a Erich Przywara], Nuremberg, 1959, p. 104. Véase *Die Sichtbarkeit der Kirche* [La visibilidad de la Iglesia], en *Summa*, Zweites Viertel, Hellerau, 1917, pp. 71-80; y *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, 1923, pp. 31-32, 39-40, 66 (2ª ed., levemente modificada, Munich, 1925, pp. 21, 26, 43.) [trad. esp.: *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000].

ya ni siquiera debe ser tratado en forma objetiva" (I, 9). "La lucha real contra un enemigo real" cae ahora bajo el influjo de los "programas ideales" o de las "abstracciones normativas". Pero no existe, como bien lo sabe el moralista Schmitt,

> ningún objetivo racional, ninguna norma por correcta que ella sea, ningún programa por ideal que él sea, ninguna legitimidad o legalidad que pudiese justificar que los hombres se maten entre sí por su causa.

El adalid de la política pura prosigue: "Si, en el origen de este aniquilamiento físico de vidas humanas, no existe la necesidad vital de mantener la propia forma de existencia frente a una negación igualmente vital de esta forma, entonces él es injustificable" (I, 17).

A pesar de todas sus ventajas políticas, la retórica de la política pura tiene para Schmitt una grave desventaja. Aunque con su concepción inicial logra hacer valer la "naturaleza objetiva y la autonomía intrínseca de lo político", lo hace al precio de reducir lo político a la política exterior: "La guerra es un combate armado entre pueblos" (I, 6). Los verdaderos sujetos de la política son los pueblos. Ellos constituyen, organizados en unidades políticas, el "pluriverso" del mundo político (I, 19). En la versión de 1927, la política interior se menciona casi exclusivamente con miras a la política exterior.[20] Los conflictos en el interior de un Estado se

20 Como excepción importante ha de mencionarse la referencia de Schmitt a la Revolución Rusa y a la revolución de 1789, que le

abordan en el horizonte de las consecuencias que ellos puedan tener sobre la capacidad de la unidad política para emprender la guerra (1, 9 y ss.). En los treinta y tres párrafos de su ensayo, Schmitt habla setenta y siete veces de la *guerra*. La expresión *guerra civil* no se menciona ni una sola vez.

En 1931-1932, Schmitt se ve confrontado con una situación política diferente. Aunque en Europa la "sistemática del pensamiento liberal" aún no ha sido reemplazada "por ningún otro sistema", ella ya no es "dominante". Los reveses a que debe enfrentarse han dejado de ser sólo "aparentes" (70). Mientras que en 1927 Schmitt tiene como blanco de su embestida a un enemigo al que "lo político lo priva con particular énfasis de toda autonomía y lo somete a los principios normativos y a los 'órdenes' de la moral y del derecho" (1, 30), en 1932 se siente autorizado ya a considerar como pasado esta "época liberal",[21] en la que "se pone particular én-

---

sirven para probar que "en la historia política, en lo relativo tanto a la política exterior como interior, la incapacidad o la negativa" a distinguir al amigo del enemigo aparecen por doquier como un "síntoma de declinación política". "En una Europa agotada, una burguesía relativista transforma en objeto de su consumo estético toda clase de culturas exóticas imaginables" (1, 26, 27).

21 "[...] tal vez una de las pocas afirmaciones realmente válidas y absolutamente indudables del mundo actual sea el hecho de que la producción y el consumo, la rentabilidad y el mercado tienen su propia esfera y no pueden ser dirigidos por la ética o la estética o la religión" (1, 30). "Uno de los pocos dogmas indiscutibles e indudables de la época liberal era que la producción y el consumo, la formación de los precios y el mercado tienen su propia esfera y no pueden ser dirigidos

fasis en privar de toda validez a los puntos de vista políticos y en someterlos a las normas y a los 'órdenes' de la moral, del derecho y de la economía" (72, trad.: p. 69, mod.). Entretanto, a este género de "neutralizaciones y de despolitizaciones de importantes dominios" se les ha opuesto un poderoso adversario: el "Estado *total*, que no se desinteresa por ningún dominio, que abarca potencialmente todos los dominios" (24). Para ese Estado, "*todo* es político, al menos en potencia" (24, trad.: p. 19, mod.). En vista de esta situación, Schmitt pasa a la ofensiva. En lugar de reclamar un "dominio propio" para lo político, ahora apunta al todo. En lugar de las "diferencias propias, relativamente autónomas, relativamente extremas" que "debe tener lo político" (1, 3), en 1932 aparecen "sus propias diferencias extremas" (26). El "punto de lo político" puede alcanzarse "a partir de cualquier 'dominio'" (62, trad.: p. 58, mod.), lo político puede "emerger" en cualquier parte, penetrar y abarcar todo, porque lo que lo define no es un dominio propio ni una materia que le sea particular, sino "el grado de intensidad extremo de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación".[22] La concepción que reposaba sobre la idea

---

ni por la ética, ni por la estética, ni por la religión, y menos aun por la política" (71-72, trad.: p. 69). Compárese también la afirmación citada en la NP 20 con la nueva versión: "En una Europa presa de la confusión, una burguesía relativista trató de transformar todas las culturas exóticas imaginables en objeto de su propio consumo estético" (67, trad.: p. 66, mod.).

22 27, 38. "El término 'político' no designa ningún dominio o materia propia que pudiera distinguirse de otros dominios

de "dominio" es reemplazada por otra que descansa sobre la idea de "intensidad". Es lógico entonces que, buscando ocultar con todas sus fuerzas este profundo cambio, Schmitt afirme que la distinción entre amigo y enemigo puede "subsistir en forma teórica y práctica sin exigir al mismo tiempo la aplicación de *todas las otras*[23] distinciones morales, estéticas, económicas o de otra índole" (27, trad.: p. 23, mod.). Porque mal puede discutirse el hecho de que esas distinciones –ya sea en forma aislada o reforzándose unas a otras–

---

o materias, sino sólo el *grado de intensidad* de una asociación o de una disociación. Cualquier dominio puede volverse político cuando pueda desprenderse de él el objeto de un reagrupamiento en amigos y enemigos. El término 'político' no designa *ninguna materia nueva*, sino [...] sólo un '*nuevo giro*'. [...] El trabajo de un Estado normal consiste en relativizar los reagrupamientos antagónicos en su seno e impedir su consecuencia última, la guerra. Si un Estado ya no está en condiciones de prestar este servicio, entonces el peso de la política se traslada de afuera hacia adentro. Las oposiciones en el seno de la política interna se transforman entonces en reagrupamientos amigo-enemigo decisivos, y esto entraña justamente el peligro de una guerra civil latente o declarada." *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* [Hugo Preuss. Su concepto de Estado y su posición en la doctrina alemana del Estado], Tubinga, 1930, p. 26, nota 1. Véase "Staatsethik und pluralistischer Staat" [Ética de Estado y Estado pluralista], en *Positionen und Begriffe*, pp. 140-141, aunque allí el concepto de intensidad está *completamente* orientado hacia la *unidad política* en la figura del *Estado*; véase también *Der Hüter der Verfassung* [El guardián de la Constitución], Tubinga, 1931, p. 111.

23 Las cursivas son mías (H. M.).

están en juego cuando la intensidad de una unión o de una desunión alcanza el punto en que se vuelve política. Ésta es la consecuencia necesaria del hecho de que lo propiamente político se libera de todas las determinaciones previas, se despoja de toda sustancia y sólo se manifiesta por el *grado de intensidad* de una asociación o de una disociación de seres humanos "cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica o de otra índole" (38, trad.: p. 35). Esta idea de la intensidad sobre la cual reposa lo político le brinda a Schmitt la posibilidad de abordar la cuestión de la guerra civil y de la revolución. Ahora es posible concebir sin esfuerzo que el enemigo puede ser el pariente, el hermano, el semejante. No obstante, Schmitt insiste con su afirmación de que el enemigo es "simplemente el otro, el extranjero". Sin embargo, es verdad que tampoco en este caso se abstiene de hacer una sutil corrección. En la primera versión, es el enemigo político quien "en una situación de conflicto significa la negación de nuestra propia forma de existencia". En 1932, Schmitt escribe que sólo cada uno de los implicados

> puede decidir si en el caso de un conflicto concreto, la alteridad del extranjero implica la negación de la propia forma de existencia y por eso uno se defiende y combate para preservar nuestra propia forma de existencia, aquella que es inherente a nuestro ser [trad.: p. 23, mod.].[24]

24 27. "Uno debe defenderse y combatir para salvar la clase de vida propia, inherente a uno" (III, 8).

Como quiera que sea esta alteridad del enemigo, que en tanto que *alteridad* significa necesariamente la negación de nuestra propia forma de existencia, la cuestión no puede decidirse sin apelar a las categorías del bien y del mal, de lo noble y lo ruin, de lo útil y lo dañino. ¿Cómo sería posible sin ellas obtener los puntos de vista "de un conocimiento y una comprensión correctos" (27, trad.: p. 23), cómo sería posible sin ellas definir, articular, determinar esa propia forma de existencia, conforme a nuestro ser, que se trata de preservar?

Cuando se aparta de la concepción que reposa sobre la idea de "dominio", Schmitt da a su concepto de lo político la posibilidad de incluir la guerra civil. La aparición del "Estado total" permite una comprensión más aguda de la "ubicuidad potencial" de lo político y abre la perspectiva de batir al liberalismo en su terreno más propio, el de la política interior. La idea de "intensidad" de Schmitt da cuenta de ello.[25] Haciendo de lo político una cuestión de grado, vol-

25 Schmitt intentó –no sin éxito– dar la impresión de que no había hecho ninguna modificación sustancial en *El concepto de lo político*. En el posfacio a la segunda edición, con fecha de "octubre de 1931", dice: "La edición aquí presentada contiene [...] una serie de formulaciones, notas y ejemplos nuevos, pero ningún cambio y ningún desarrollo del pensamiento. Para ese desarrollo quisiera esperar a conocer qué orientaciones y puntos de vista se afirmarán de manera decisiva en esta nueva discusión acerca del problema político que ha surgido hace un año". Desde hacía "alrededor de un año", en unas primeras observaciones aisladas Schmitt había comenzado a utilizar la idea de intensidad (véase NP 22) y a diagnosticar el "giro hacia el Estado total" (en abril

viéndolo capaz de adaptarse a todos los objetos, amplía el campo de batalla: Si "cualquier oposición concreta es tanto

---

de 1931 publicó en *Europäischen Revue* un trabajo con ese nombre). En 1937, refiriéndose al par conceptual *Estado total-guerra total*, dice Schmitt: "En Alemania, la elaboración del 'concepto de lo político' desde 1927 ha ampliado este par de conceptos para hacer de él una tríada: enemigo total, guerra total, Estado total. El ensayo de Ernst Jünger '*Totale Mobilmachung*' (1930) [trad. esp.: incluida en *Sobre el dolor*, seguido de *La movilización total* y *Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets, 1995] ha hecho surgir la fórmula en la conciencia colectiva". "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", en *Positionen und Begriffe*, p. 235. Sin embargo, en el texto de 1927 no se encuentra ninguno de los tres conceptos mencionados. En ocasión de la reimpresión parcial de la primera versión de *El concepto de lo político* en el volumen *Positionen und Begriffe*, en 1939, Schmitt señala: "La presente edición sigue al pie de la letra la publicación de 1927, para poder apreciar mejor los intentos realizados por revistas de emigrados de presentar algunas mejoras que introduje más tarde como escandalosos cambios de ideología" (p. 314). Dejando de lado por un momento el hecho de que la crítica a la que alude Schmitt no se refería a las modificaciones realizadas a la primera versión, sino a la segunda (por ejemplo, los dos pasajes, cuya reformulación "adecuada a los tiempos" señalara Löwith, no estaban siquiera presentes en el texto de 1927, véase NP 6), para nuestro contexto resulta de interés el hecho de que, para la reimpresión de 1939, Schmitt toma únicamente las páginas 11 (párrafo 13) a la 21 (párrafo 23), pero no las páginas 1-11 y 22-33 (párrafos 1-12 y 24-33). Las modificaciones más ilustrativas sobre el tema, su abandono de la concepción que reposa sobre la idea de dominio, su alejamiento de la retórica de la "política pura", se refieren exactamente a las páginas que Schmitt no reimprime.

más política cuanto más se aproxima a su punto extremo, la oposición amigo-enemigo" (30, trad.: p. 26, mod.), entonces todo deviene *más* o *menos* político, pero en todo caso y siempre potencialmente político. De manera inversa, lo político sólo puede concebirse como grado de intensidad susceptible de ser alcanzado siempre que no siga ligado a antagonismos sustanciales, determinados por la naturaleza o por la historia, y siempre que el enemigo político no esté limitado al "extranjero" o al "otro" colectivo. En 1932, la "política pura" pertenece al pasado. La guerra civil se menciona en un mismo suspiro con la guerra.[26] La política interior se instala al lado de la política exterior, lo que lleva a Schmitt a introducir un anexo para garantizar *en el interior* del Estado al menos un espacio circunscrito, más allá de la asimilación de la política al simple mantenimiento del orden público, sin que por ello la unidad política deba sucumbir de inmediato a una guerra civil: "*junto* a las decisiones políticas primarias y en defensa de la decisión elegida", dice Schmitt, se encuentran numerosos "conceptos *secundarios* de lo 'político'" (30, trad.: p. 26). Pero ahora también empieza a explayarse en detalle sobre el "enemigo interno" en el cabal significado del término, sobre la "declaración de hostilidad intraestatal", sobre "disidentes y herejes" (46-48). Finalmente, la guerra misma deja de aparecer sólo como "lucha armada entre pueblos". Para Schmitt, las "guerras santas y las cruzadas" de la Iglesia se convierten ahora en "acciones fundadas en una decisión de hosti-

26 32, 33, 38, 46; véanse 29, 30-32, 42, 43, 47, 53, 54.

lidad, como todas las demás guerras" (48, trad.: p. 44, mod.). ¿Acaso en ellas el enemigo no debería ser "rebajado al mismo tiempo a categorías morales y de otro tipo", como en aquellas "guerras particularmente intensas e inhumanas" que en 1932 Schmitt sigue caracterizando como algo que "va más allá de lo político"? (trad.: p. 33, mod.). ¿Acaso no debería valer para ellas lo que vale para las guerras que transforman al enemigo en un "monstruo inhumano que no solamente debe ser rechazado, sino exterminado en forma definitiva", que "por lo tanto" –aquí Schmitt se aparta de la primera versión– "ha dejado de ser sólo un enemigo al que hay que mantener a raya?" (trad.: p. 33, mod.). Si bien con el concepto de intensidad Schmitt deja atrás la "política pura", de ningún modo está dispuesto a renunciar a las ventajas de su retórica anterior. Es así que introduce en el texto aquello que permite aclarar mejor su enfoque teórico modificado, sin eliminar lo que resulta difícilmente conciliable con él pero que se le revela adecuado para producir una impresión políticamente oportuna.[27] De modo

27 En la reimpresión "sin modificaciones" del texto, Schmitt destaca en cursivas las palabras *que va más allá de lo político, hay que aniquilarlo, es decir que ha dejado de ser sólo un enemigo que hay que mantener a raya* (37). Repite ese pasaje en una de las "observaciones" de 1963 y lo califica como "decisivo para el concepto de enemigo presupuesto en mi ensayo" (119). Lo considera tan importante que vuelve a citarlo al pie de la letra (pero ahora otra vez sin enfatizar con cursivas) en la *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlín, 1963, p. 94 [trad. esp.: incluido en *El concepto de lo "político"*, Buenos Aires, Folios, 1984, p. 185]. Sea

que intenta sostener la ficción de que las "guerras particularmente intensas e inhumanas" pueden seguir siendo declaradas, de manera elocuente, como algo "que va más allá de lo político" si es que la política misma es la que determina el grado más extremo de intensidad por referencia

---

cual fuere el mérito de la posterior distinción de Schmitt entre *enemigo convencional*, *enemigo real* y *enemigo absoluto* en relación con la teoría de la guerra, para el concepto de *lo político* no es decisiva. Éste no contribuye en absoluto a promoverla ni a fundamentarla. Y con esa distinción tampoco adquiere sustancia alguna aquello de las "guerras particularmente intensas e inhumanas" que rebajan al enemigo *yendo más allá de lo político* en tanto no se renuncie al concepto mismo de intensidad de lo político. En la *Teoría del partisano* Schmitt escribe, dos páginas antes de traer a colación el pasaje de 1927, que se inspira aún en la retórica de la "política pura": "[…] con esas limitaciones impuestas a la guerra, la humanidad europea había alcanzado algo raro: renunciar a la criminalización del adversario en guerra, es decir, relativizar la hostilidad, negar la hostilidad absoluta. Es realmente algo *raro,* tal vez incluso *improbablemente* humano, el que se lleve a los hombres a renunciar a la discriminación y a la difamación de sus enemigos. Justamente eso es lo que ahora aparece nuevamente cuestionado con la figura del partisano. Es que, como vimos, entre sus criterios se encuentra *la intensidad extrema del compromiso político.* Cuando Guevara afirma: 'El guerrillero es el jesuita de la guerra', está pensando en el carácter absoluto del compromiso político" (p. 92, las cursivas son mías, H. M.). Compárense las afirmaciones de la p. 93 con las de las pp. 21, 88, 91, 94; también las pp. 93-94 con la p. 67 de *El concepto de lo político*. En cuanto al giro *que va más allá de lo político*, véase además *El concepto de lo político*, 55, 65, 66-67, 77-78.

al cual se mide la intensidad de las oposiciones entre los hombres. La retórica de la modestia científica, a la que Schmitt apela en 1932 (26, 29), lleva a una confusión no menor. En *El concepto de lo político* no busca única o principalmente describir lo político, ni éste define para él "solamente" un grado de intensidad.[28] Tampoco puede hablarse de que la oposición amigo-enemigo que tiene en vista represente o facilite un "criterio sencillo de lo político".[29] ¿Cuántos conflictos se agravan hasta culminar en una guerra, y tienen indiscutiblemente "relación con la posibilidad real de la eliminación física" sin que los implicados puedan saber o decidir si "la alteridad del extranjero" significa "la negación de la clase de vida propia" o bien que, de hecho, eso es lo que ocurre? Es más que evidente que aquello que comprueba Schmitt en relación con la guerra tiene la misma validez para la política, que puede, según el grado de hostilidad, ser más o menos política (III, 16). Si la política misma puede ser *más* o *menos* política, si subyace como "todo" al aspecto graduado de lo político, surge entonces la cuestión de cuál es la política que Schmitt considera como política "en sentido eminente", a qué tipo de hostilidad se orientan sus afirmaciones sobre la "esencia" del enemigo político, cuál es el grado de intensidad que él considera el punto

28 38. En 1933, Schmitt eliminó la palabra *sólo* (III, 21).

29 Esta afirmación (26) tampoco se encuentra ya en la tercera versión. (En 1927, Schmitt no hablaba ni del *criterio sencillo de lo político* ni del *criterio de lo político* o de sus *criterios propios.* En 1932, las expresiones mencionadas aparecen en total en seis oportunidades: pp. 23, 26, 27, 35.)

extremo de lo político. Schmitt brinda la respuesta en un nuevo pasaje de la versión de 1932, que trata de los "puntos culminantes de la gran política", en un párrafo en el que la intención más profunda del texto está expuesta de la manera más sorprendente: "Los puntos culminantes de la gran política –puede leerse allí– son, al mismo tiempo, los momentos en los cuales el enemigo se ve con concreta claridad como enemigo" (67, trad.: p. 65, mod.). Son los momentos en los que el enemigo se *percibe*, se *reconoce* como la negación de nuestro propio ser, del destino particular, los momentos en los cuales, en intrínseca relación con ello, *se reconoce la propia identidad, que adopta una forma visible.* Cuando Schmitt, inmediatamente después, cita un ejemplo histórico para explicar aquello que él considera precisamente como el punto culminante de la *gran política* –expresión que no vuelve a utilizar en ningún otro pasaje de *El concepto de lo político*–,[30] no cita a Maquiavelo ni se

30 Sobre Donoso Cortés, en 1929 Schmitt dice que tiene "la importancia singular de que, en una época en disolución relativizadora de las oposiciones y los conceptos políticos, y en una atmósfera de engaño ideológico, reconoce y conserva el concepto central de toda gran política, atravesando todos los velos engañosos y engañadores e intentando determinar, detrás de las distinciones de la política cotidiana, la gran distinción entre amigo y enemigo, histórica y esencial". *Der unbekannte Donoso Cortés*, en *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Colonia, 1950, p. 78 [trad. esp.: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1952]. Compárese a la luz de esta afirmación la "imagen del combate final entre el ateísmo y el cristianismo" (p. 75) y la mención

apoya en algún especialista en el *ius publicum Europaeum*: "En la Edad Moderna, encuentro el estallido más violento de una hostilidad de este tipo [...] en la lucha de Cromwell contra la España papista". ¿Qué es lo que diferencia a esta hostilidad del "*écrasez l'infâme* del siglo XVIII, que por cierto no debe subestimarse", qué es lo que la vuelve "incluso más fuerte que las frases de Lenin contra el burgués y el capitalismo occidental"? (trad.: p. 65). En un discurso del 17 de septiembre de 1656, que Carl Schmitt utiliza para explicar su pensamiento, Cromwell declara al español *great enemy* del *National Being*, del inglés, y lo define como un *natural enemy* "by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in *you*, or which may be in *you*".*

> Y –continúa Schmitt– repite luego: "El español es vuestro enemigo", su enmity is put into him by God [su hostilidad ha sido puesta en él por Dios]; es "the natural enemy, the providential enemy", y quien lo tome por un *accidental enemy* no conoce las Escrituras ni las cosas di-

---

aparentemente anodina de la "escatología genuina, siempre presente y necesaria" (p. 76). El juicio de Schmitt sobre Donoso en pp. 7, 13, 15, 20, 21, 83, 105, 114. Véase *Politische Theologie*, pp. 46, 51, 52, 54 (65, 73, 75, 79, 80).

* "Es un enemigo natural. Es naturalmente así: es así naturalmente por razón de la hostilidad que en él hay contra todo lo que sea de Dios. Contra todo aquello de Dios que esté en vosotros o pueda estar en vosotros." La cita corresponde a la edición de Carlyle, 1902, vol. III, p. 2675. [N. de la T.]

vinas, porque Dios ha dicho: "pondré hostilidad entre tu simiente y la simiente suya" (*Génesis* 3: 15). Frente al enemigo providencial, todas las demás distinciones se diluyen. Él niega por el peso de su ser. El grado de intensidad de la oposición ya no puede ser mayor.

III

Schmitt emprende la polémica con el liberalismo en nombre de lo político y la sigue por la causa de la religión. Defiende lo inevitable y lucha por lo ineludible. Al sujeto "que se decide libremente" y que considera todo lo que es esencial como un "asunto privado" lo confronta con un poder que abarca al hombre entero, en su existencia misma; y reenvía a aquel que en cuestión de seguridad –a quien se le aplica el verso: "Se recluye a sí mismo y excluye a Dios"– ante el Dios presente que lo pone a prueba.[31] La crítica de Schmitt al liberalismo desemboca de ese modo en una crítica que Leo Strauss, *en pleine connaissance de cause*, define como una crítica de la "filosofía de la cultura": Strauss se refiere así a las dos cruces de la "filosofía de la cultura": una es "el hecho de la religión", y la otra "el hecho de lo político".[32]

31 *Zur Phonetik des Wortes Raum* [Sobre la fonética de la palabra espacio] [1942], en *Tymbos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch*, Berlín, 1951, p. 243; *Donoso Cortés*, p. 114; véase *Hugo Preuss*, p. 27.

32 Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* [Filosofía y ley. Aportes para

Ambos, la religión y la política, se contraponen a la parcelización de la vida humana en "provincias autónomas de la cultura", ambos cuestionan la "cultura" en tanto "creación soberana" o "elaboración pura" del espíritu humano, ambos someten la existencia humana a la dominación, a la ley y al mandato de una autoridad. Strauss comprendió el origen y desmontó los mecanismos de la insatisfacción y del malestar creciente de Schmitt respecto del concepto moderno de cultura, que se ponen de manifiesto durante los años 1930-1931 a través de la ruptura con la concepción de lo político basada sobre la idea de dominio autónomo, y que también se desprende de las correcciones lingüísticas que efectúa en la reedición, en *El concepto de lo político*, de su conferencia pronunciada en 1929 –"La cultura europea atravesando las etapas intermedias de la neutralización"–.[33] En cuanto a "la

---

entender a Maimónides y a sus antecesores], Berlín, 1935, p. 31 y n. Strauss se refiere explícitamente a los *Comentarios*. Prosigue así: "Si la 'religión' y la 'política' son los hechos que trascienden la 'cultura' o, para hablar de manera más precisa, los hechos originarios, entonces la crítica radical del concepto de 'cultura' sólo es posible bajo la forma de un 'tratado teológico-filosófico' que, por cierto, si no ha de volver a conducir a la fundación de la 'cultura', deberá tener exactamente la tendencia opuesta a la de los tratados teológico-filosóficos del siglo XVII, sobre todo a la de los de Hobbes y Spinoza. Eso sí, la primera condición para ello sería que estas obras del siglo XVII dejaran de entenderse, como casi siempre ha ocurrido hasta hoy, en el horizonte de la filosofía de la cultura".

33 En el ensayo, cuyo título original no menciona en el "Posfacio", Schmitt elimina y reemplaza las palabras *cultural* y *cultura* no menos de 31 veces sobre un total de, en principio, 54 menciones

crítica del concepto dominante de cultura insinuada por Schmitt", (A 10) –crítica que se encuentra implicada necesariamente en la orientación hacia la eventualidad de la guerra considerada como la prueba decisiva para el hombre–, Strauss no se limita a considerarla como un ataque decidido contra la doctrina de la "autonomía" de los "diversos dominios concretos del pensamiento y de la acción de los hombres". Más bien avanza en forma decisiva un paso más allá de la "crítica insinuada", dándole un giro radical al objetarle al concepto de cultura (de acuerdo con el cual "no son sólo las diversas 'provincias de la cultura' las que son autónomas las unas respecto de las otras, sino que la cultura como un todo es ya previamente 'autónoma'") que esa concepción "lleva a olvidar que la 'cultura' siempre presupone algo que se cultiva: cultura es siempre *cultura de la naturaleza*". Ya se entienda la cultura como cuidado esmerado de la natura-

(96). Diez veces las elimina sin reemplazarlas, quince veces las reemplaza por *intelectual*, una vez por *espíritu*, tres veces por *político* y dos veces por *la política*. Mencionaremos dos pasajes a modo de ejemplo: "Todos los conceptos de la esfera (cultural) espiritual, incluyendo el concepto de (cultura) espíritu, son pluralistas por naturaleza y sólo pueden entenderse en relación con la existencia (cultural) política concreta" (84). "La técnica ya ha dejado de ser terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, y toda (cultura) política fuerte puede llegar a servirse de ella. De ahí que el hecho de concebir el siglo contemporáneo en un sentido (cultural) espiritual como el siglo de la técnica sólo pueda ser algo provisorio. El sentido definitivo resultará recién cuando se demuestre qué clase de (cultura) política es lo suficientemente fuerte como para subordinar a la técnica moderna [...]" (94).

leza –"sin que importe si es del suelo o del espíritu humano"–, ya como lucha dura y astuta *contra* la naturaleza,

> en cualquier caso, "cultura" es cultura de la naturaleza. "Cultura" es hasta tal punto cultura de la naturaleza que sólo puede entendérsela como creación soberana del espíritu con la condición de haber presupuesto que la naturaleza que se quiere cultivar es *contraria* al espíritu, y de haberla *olvidado* (A 10).

La doble cruz con la que carga la "filosofía de la cultura" no conduce a Strauss a confiar en la respuesta de una autoridad, ni a allanarle el camino a una respuesta semejante ni incluso a esperarla. En lugar de ello, él plantea la cuestión de la naturaleza. Pregunta por la naturaleza humana que precede a toda cultura y en la que toda cultura se funda y plantea la cuestión del *status naturalis*. Con este remontarse al fundamento oculto, olvidado, de la cultura, Strauss muestra que Schmitt vuelve a poner en boga el concepto hobbesiano de estado de naturaleza: si Hobbes define el *status naturalis* como el *status belli* por antonomasia, esto significa, según Strauss y traducido a la terminología de Schmitt, que el *status naturalis* es "el verdadero estado *político* del hombre" (A 11). Así como para Hobbes "the nature of war consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto" (*Leviatán*, XIII),* para Schmitt lo político no

* ["así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el

reside "*en la lucha misma*, sino en un comportamiento determinado por esa *posibilidad* real" (37, trad.: p. 34). En la interpretación de Strauss, lo político, cuyo carácter fundamental puso de relieve Schmitt, no es ni más ni menos que el "estado de naturaleza", que la "filosofía de la cultura" dejó caer en el olvido.

> De ese modo también queda respondida la cuestión del género dentro del cual debe determinarse la diferencia específica de lo político: lo político es un *estatus* del hombre; más precisamente, es *el* estatus, en tanto es el estatus "natural", fundamental y extremo del hombre (A 11).

Strauss no ha perdido de vista que el "estado de naturaleza" de Schmitt está definido de manera "absolutamente distinta" al de Hobbes, que para Hobbes se trata del "estado de guerra entre individuos", en tanto que para Schmitt se trata del "estado de guerra entre grupos (sobre todo entre pueblos)".[34] Luego de remontarse hasta la base supuestamente común donde se reencuentran Schmitt y Hobbes, ahora, muy por el contrario, saca a relucir la oposición política entre ambos. Hobbes concibe el *status naturalis* como el estado que necesariamente debe ser superado, y en una relación negativa con el *status civilis*. La polémica

---

tiempo", *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 102.]

34 "Para Hobbes, en el estado de naturaleza todos son enemigos de todos; para Schmitt, todo comportamiento político se orienta según el *amigo* y el enemigo" (A 12).

caracterización de ese estado como el *bellum omnium contra omnes* implica desde el comienzo el abandono del "estado de naturaleza". "A esta negación del estado de naturaleza o de lo político Schmitt le contrapone la afirmación de lo político" (A 12). La oposición política entre la negación de Hobbes y la afirmación de Schmitt de lo político, que Strauss revela en la postura de ambos teóricos con respecto al "estado de naturaleza", en un principio queda oculta por el hecho de que, según la doctrina de Hobbes, el estado de naturaleza subsiste "al menos" entre las naciones, con lo que no puede hablarse de una "negación total" de lo político en Hobbes. Por eso, da la impresión de que Schmitt puede apropiarse de la "polémica de Hobbes contra el estado de naturaleza en tanto el estado de guerra entre *individuos*" sin por ello tener que cuestionar lo político en el sentido en que él lo entiende en *El concepto de lo político*, al menos en tanto se entienda por ello "el carácter 'natural' de las relaciones entre *asociaciones* humanas". Pero la diferencia salta a la vista con absoluta nitidez en cuanto lo político es considerado como el factor decisivo, como la prueba decisiva para el individuo, como la demanda existencial de una fuerza investida de autoridad. Si, según Schmitt, la unidad política puede exigir de sus miembros que estén dispuestos a morir (46, trad.: p. 42, mod.), según Hobbes el Estado, cuyo fin y cuyos límites son determinados por una *reivindicación del individuo* que se apoya en un *derecho* natural y anterior al Estado, sólo puede exigir legítimamente del individuo una obediencia *condicional*, esto es,

> una obediencia que no se contraponga a la salvación o a la preservación de la vida de ese individuo; ya que el fin último del Estado es asegurar la vida. De ahí que el hombre esté comprometido en lo demás a la obediencia incondicional, pero no a poner en juego su vida, pues la muerte es el mal mayor (A 13).

Strauss no se limita a señalar la oposición entre Hobbes y Schmitt sólo en la perspectiva de la prueba decisiva. Define la oposición entre la afirmación y la negación de lo político como el conflicto entre la "afirmación de lo político" y la "afirmación de la civilización". Muestra que los principios individualistas que llevan a Hobbes a negar lo político en el sentido en que lo entiende Schmitt son exactamente los mismos principios que, en el desarrollo histórico, están finalmente en el origen de aquel proyecto de la "unidad del mundo" totalmente despolitizada y neutralizada, proyecto frente al cual Schmitt intenta defender la idea de la "ineluctabilidad de lo político". Los principios que se expresan en la definición hobbesiana de la *salus populi*, conducen necesariamente,[35]

35 "Hobbes no teme a la consecuencia de negar expresamente el carácter virtuoso del coraje (*De homine*, XIII 9). La misma actitud se revela en su definición de la *salus populi*: la *salus populi* consiste en 1) la defensa frente al enemigo exterior; 2) la preservación de la paz en el interior; 3) el enriquecimiento justo y medido de los individuos, que se alcanza mucho más con trabajo y ahorro que con guerras victoriosas, y se promueve sobre todo a través del cultivo de la mecánica y la matemática; 4) el goce de la libertad inofensiva (*De cive*, XIII 6 y 14)" (A 13).

> en cuanto la "humanidad" se convierte en el sujeto o en el objeto de la planificación [...] al ideal de la civilización, esto es, a la reivindicación de un modo de vida razonable, común a toda la humanidad concebida como *una sola* "sociedad cooperativa de consumo y producción" (58). Hobbes es, en mucha mayor medida que Bacon, por ejemplo, el iniciador del ideal de la civilización. Y es eso precisamente lo que lo convierte en el fundador del liberalismo. [...]
>
> Hobbes sólo se diferencia del liberalismo plenamente desarrollado únicamente (pero precisamente por eso) por el hecho de que él sabe y ve *contra qué* debe abrirse camino el ideal liberal, civilizatorio: no sólo contra sus instituciones corrompidas, contra la mala voluntad de una clase dominante, sino contra la maldad natural del hombre; en un mundo que no es liberal, Hobbes instala los fundamentos del liberalismo contra –*sit venia verbo*– la naturaleza no liberal del hombre (A 13).

Del mismo modo en que, a través de Schmitt, Leo Strauss vuelve a poner en boga el concepto hobbesiano de "estado de naturaleza" contra la "filosofía de la cultura", considerada como "la autoconciencia final del liberalismo", que, "protegido y atrapado en un mundo de cultura", olvida que la naturaleza humana es a la vez peligrosa y está amenazada, de un mismo golpe también nos muestra a Schmitt resucitando a Hobbes como el fundador del liberalismo, "para hallar en la negación explícita del estado de naturaleza por parte de Hobbes la raíz del liberalismo" (A 14). La interpretación ra-

dical que hace Strauss de aquello a lo que Schmitt más aspira contiene la crítica implícita de que el protagonista de lo político no puede llegar a percibir claramente y en toda su dimensión ni la posición del enemigo ni los supuestos y los requerimientos de su propio propósito; es más, y lo que probablemente sea lo más asombroso: ni siquiera ha reconocido como tal a su antípoda teórico más importante. Para completar su afirmación según la cual en su lucha contra el liberalismo Schmitt se remonta a su fundador, Hobbes, para hallar en él las raíces del liberalismo, Strauss añade una nota, la única nota al pie de todo el ensayo, en la que llama la atención sobre el hecho de que en la primera versión de *El concepto de lo político* Schmitt había caracterizado a Hobbes como el "pensador político más grande por un amplio margen, y tal vez el único pensador político verdaderamente sistemático" [1, 25]. Strauss prosigue: "Ahora sólo habla de él como de 'un pensador político verdaderamente grande y sistemático' [64]. En efecto, Hobbes es *el* pensador antipolítico ('político' entendido en el sentido de Schmitt)". ¿Cómo responde Schmitt a esta provocación? De la misma manera como reaccionó a la crítica de Strauss de no haber extraído todas las consecuencias de su rechazo de la concepción que reposa sobre la idea "de dominios" o de "sectores" propia de la "filosofía de la cultura" liberal: él suprime ciertos pasajes y añade otros que tienen en cuenta el *Comentario* de Leo Strauss. En 1933, Hobbes ya no es "el pensador político más grande por un amplio margen, y tal vez el único pensador político verdaderamente sistemático", tampoco es "un pensador político grande y verdaderamente sistemático",

Hobbes ha devenido "un pensador grande y verdaderamente sistemático" en el que, "*a pesar de su individualismo extremo*, la concepción 'pesimista' del hombre es *tan fuerte que mantiene vivo el sentido político*". De la misma manera se transforma la caracterización del sistema de pensamiento de Hobbes: en 1927 Schmitt hablaba de "*su* sistema de pensamiento *específicamente político*", en 1932 de "*un* sistema de pensamiento *específicamente político*", en 1933 se convierte en "un sistema de pensamiento *que todavía sabe formular y responder las cuestiones específicamente políticas*".[36] En cada una de las tres modificaciones sucesivas que se decide a hacer en el pasaje mencionado Schmitt sigue la argumentación de Strauss: 1) Hobbes no puede ser considerado un pensador *político* en el sentido en que Schmitt entiende este término; 2) sus principios individualistas, en particular la definición de la muerte violenta como el mal mayor, contradicen la afirmación de lo político; 3) a diferencia del liberalismo plenamente desarrollado, Hobbes sabe y ve que el proyecto liberal debe imponerse frente a la naturaleza no liberal del hombre. Difícilmente pueda afirmarse que Schmitt esté *respondiendo* a los argumentos de Strauss. En este caso, es manifiesto que pura y simplemente se apropia de ellos.

Pero en lo que concierne a Thomas Hobbes, Schmitt de ningún modo se contenta con su reacción espectacular.[37]

36 I, 25; 64-65; III, 46. Las cursivas son mías (H. M.).

37 Es posible que la reacción de Schmitt no pueda calificarse de espectacular en lo que respecta a la atención que suscitó, pero sí en cuanto a la evidencia con la que demuestra que en 1933 él reacciona al *Comentario* de Strauss y de qué manera.

Igualmente rica y tal vez más digna de ser tenida en cuenta, por cuanto no la motiva ni la obliga ninguna crítica directa, resulta una modificación en principio insignificante que aparece en otro pasaje no bien el lector reconoce el contexto de remisiones en el que esta modificación adquiere su significado, un contexto creado en primer término a partir de la interpretación de Strauss: para resaltar la oposición en la que, bien entendidos, se encuentran Hobbes y Schmitt, cuando caracteriza el "ideal de la civilización" al que terminan conduciendo los principios de Hobbes, Strauss utiliza una expresión de la que Schmitt se sirve para caracterizar su visión –su pesadilla– de un mundo completamente despolitizado. Strauss habla de "un modo de vida razonable común a toda la humanidad concebida como *una sola* 'sociedad cooperativa de consumo y producción'", y no se priva de agregar el lugar exacto en el que Schmitt se refiere a ella. En la tercera versión de *El concepto de lo político*, Schmitt reemplaza el pasaje señalado por Strauss –"sociedad cooperativa de consumo y producción"– por *sociedad cooperativa de consumo y de cultura* (III, 40). Después de todo lo que Strauss desarrollara y objetara en relación con "la crítica insinuada por Schmitt al concepto dominante de cultura", era difícil para Schmitt expresar de manera muy precisa y, al mismo tiempo, disimulada, su adhesión a la crítica de la "filosofía de la cultura" en general, y en particular a su más importante precursor.[38] La res-

38 En la nota preliminar a la segunda edición de la *Politische Theologie* (1934), Schmitt se distancia discretamente de Hobbes;

puesta de Schmitt tiene tanto más peso en el diálogo con Strauss por cuanto éste no deja duda alguna, ni en el más mínimo detalle de sus formulaciones, sobre el hecho de que la existencia que se funda en los principios de Hobbes es, justamente, aquella *existencia del burgués* contra la cual Schmitt busca afirmar la realidad y la necesidad de lo político. Poniendo ante los ojos de Schmitt al hombre tal como es en el sistema de Hobbes, Strauss le presenta a ese *bourgeois* que el propio Schmitt, recurriendo a la "primera definición polémica y política del *bourgeois*" dada por Hegel, había definido como un hombre

> que no quiere abandonar la esfera privada no política, exenta de riesgo, y que establecido en la propiedad y en la justicia que rige la propiedad privada se comporta como un individuo frente a todo, como un hombre que encuentra la compensación a su nulidad política en los frutos de la paz y de la ganancia y, sobre todo, "en la per-

---

mientras que con su obra *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, 1934 [trad. esp.: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996], lo hace de manera manifiesta. De una crítica político-teológica al "fundador del liberalismo", a quien Strauss le dedica especial atención en su *Comentario*, Schmitt se encarga más tarde en el ensayo "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes" [El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes], *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1937, vol. 30, fascículo 4, pp. 622-632, y en *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*.

fecta *seguridad* del goce de esos frutos", y que como consecuencia de ello quiere que lo dispensen de la valentía y lo pongan a salvo del peligro de una muerte violenta (trad.: p. 58, mod.).[39]

39 62. Es Schmitt quien subraya y no Hegel la palabra *seguridad* (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* [Formas de tratamiento científicas del derecho natural], 1802, ed. Lasson, p. 383). Compárense las afirmaciones de Schmitt acerca de Hobbes y el "ideal de civilización" en el texto y en la NP 35 con esta definición del *bourgeois*. Véase también Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, pp. 120 y ss. Sobre la crítica de Schmitt al *bourgeois,* véase *El concepto de lo político*, 35-36, 52, 58, 64, 65, 67/68, 70, 93, 95; *Politische Theologie*, pp. 52, 54 (75-76, 78-79); *Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 25, 42-43, 58-60 (17, 28, 38-39); *Politische Romantik*, 2ª ed., Munich y Leipzig, 1926, pp. 46, 58, 81, 86-87 [trad. esp.: *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2001]. *Verfassungslehre*, Munich y Leipzig, 1928, pp. 253, 256 [trad. esp.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1983]; "Wesen und Werden des faschistischen Staates", en *Positionen und Begriffe*, pp. 110-111, 113, 114; *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten* [Estructura del Estado y colapso del segundo Imperio. El triunfo del burgués sobre el soldado], Hamburgo, 1934, p. 36; *Donoso Cortés*, p. 84.

IV

Según la interpretación de Strauss, la afirmación de lo político por parte de Schmitt es la afirmación del "estado de naturaleza". Sin embargo, la afirmación del "estado de naturaleza" como el *status belli* por antonomasia no tiene un sentido belicista ni significa la afirmación de la guerra. Lo que a Schmitt le interesa es más bien "renunciar a la seguridad del *statu quo*" (93). Es necesario renunciar a la seguridad

> no porque la guerra represente un "ideal" [sino porque es necesario salir] del "confort y el bienestar del *statu quo* vigente" para regresar a la "nada cultural y social", "al comienzo secreto e ignorado", "a la naturaleza intacta y no corrompida" (93), para que "a partir de la fuerza de un saber íntegro" pueda renacer "el orden de las cosas humanas" [95] (A 29).

Para Schmitt, el movimiento esbozado por Strauss de retornar a la naturaleza auténtica es esencialmente un movimiento de apartamiento, de contraposición, de negación. La afirmación de lo político por parte de Schmitt adopta su forma

concreta a partir del rechazo de la existencia del *bourgeois*. Tiene su sentido polémico en la negación del "ideal de la civilización", que quiere o debe elevar a dicha existencia a la categoría de destino universal de todo aquello que tenga rostro humano, reclamando el ascenso de una sociedad sin política y sin Estado.

De acuerdo con la perspectiva de Strauss, Schmitt

> de ninguna manera rechaza por utópico el ideal de un mundo definitivamente pacificado y despolitizado –de hecho, dice que no sabe si no es posible hacerlo realidad–, sino que lo repudia. El hecho de que Schmitt no saque a relucir su opinión en tono moralizante, sino que intente ocultarla, no hace más que acentuar el efecto de su polémica. ¡Escuchémoslo!: "Si desapareciese hasta la oposición entre amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces sólo existiría una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un *esparcimiento*, etc., no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni Estado" (54, trad.: p. 50, mod.). Hemos destacado la palabra "esparcimiento" porque Schmitt hace todo lo posible por hacer *casi* desaparecer el esparcimiento dentro de una serie de ocupaciones serias; sobre todo el "etcétera" que sigue inmediatamente a "esparcimiento" distrae del hecho de que el "esparcimiento" es realmente el último miembro de la serie, su *finis ultimus*. De ese modo, lo que Schmitt da a entender es lo siguiente: [...] la única *garantía* de que el mundo no se transforme en un mundo

> de esparcimiento son la política y el Estado; por eso, aquello que quieren los adversarios de lo político termina derivando en la producción de un mundo del esparcimiento, de un mundo del divertimento, de un mundo desprovisto de *seriedad* (A 27).

Según Schmitt, en un

> mundo sin la distinción entre amigo y enemigo y, en consecuencia, en un mundo sin política [...] podría haber contraposiciones y contradicciones tal vez *muy interesantes*, competencias e intrigas de todo tipo, pero seguramente no habría ninguna contraposición sobre la base de la cual se pudiese requerir a los hombres el sacrificio de su propia vida (35-36, trad.: p. 32).

Incluso esta descripción polémica del contraproyecto apolítico, cuya afirmación central no hace más que repetir de manera tautológica lo que ya se encuentra expresado en el propio concepto de lo político de Schmitt, alcanza su meta y despliega su significado precisamente a través de aquello que Schmitt expresa de modo indirecto: en un mundo sin política no hay nada en nombre de lo cual se podría exigir que los hombres sacrifiquen su vida; en cambio, en un mundo político bien puede haber algo por lo cual pueda exigirse *con absoluto sentido* ese sacrificio.

> En este caso, lo que Schmitt le concede a la sociedad ideal de los pacifistas, lo que *le llama la atención* de esa socie-

> dad es su condición de interesante, de esparcimiento; también aquí se esfuerza por ocultar la crítica contenida en esta constatación: "*tal vez* muy interesantes". Por supuesto, con ello no pretende poner en duda que el mundo sin política sea interesante: no hay nada de lo que esté más convencido que del hecho de que un mundo así es *muy* interesante ("competencias e intrigas de todo tipo"); lo único que pone en duda el "tal vez", y vaya si lo hace, es si esta condición de interesante puede merecer el interés de un hombre digno de ser llamado así; el "tal vez" alberga y delata la *náusea* hacia esa condición de interesante que sólo es posible si el hombre ha olvidado lo que verdaderamente importa (A 27).

Leo Strauss se reconoce en acuerdo con Schmitt en lo que respecta al repudio de un Estado universal, en el rechazo de la seguridad ilusoria de un *statu quo* del confort y del bienestar, en el desprecio por un mundo que no es más que entretenido e interesante. Strauss se enfrenta con no menos certeza que Schmitt a un ideal que, de llegar a hacerse realidad alguna vez, amenazaría con reducir a la humanidad a una sociedad cooperativa de consumo y de cultura. Comparte la crítica de Schmitt al "proceso de neutralización y despolitización" debido al cual Europa, en su búsqueda de un "terreno absoluta y definitivamente neutral" (89, trad.: p. 86), terminó por caer en la fe en la técnica para escapar de la discusión acerca de la fe verdadera. Adhiere a la objeción que hace Schmitt a la búsqueda de comprensión y de paz a cualquier precio que, huyendo de todo antagonismo,

es causa de un perpetuo antagonismo que él analiza en *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*; o, dicho con más precisión, es el propio Strauss quien formula esa objeción con una claridad y una agudeza que dejan al descubierto el meollo de su discusión con Schmitt:

> La comprensión a cualquier precio sólo es posible en tanto comprensión a costa del sentido de la vida humana, ya que sólo es posible si el hombre renuncia a plantearse la cuestión de lo justo; y si el hombre renuncia a plantearse esa cuestión, renuncia a ser hombre. En cambio, si se plantea en serio la cuestión de lo justo, en vista de "la problemática inextricable" (90) de esta cuestión, estalla la discusión, la discusión de vida o muerte: en la seriedad de la cuestión de lo justo, lo político –el agrupamiento de los hombres en amigos y enemigos– encuentra su justificación (A 28).

Es en esta crítica donde Strauss se encuentra a la vez más cerca y más lejos de Schmitt: para Strauss, en efecto, la objeción contra la neutralización y la despolitización no se funda en la respuesta aportada por la teología política, sino en la cuestión planteada por la filosofía política, la eleva en nombre de, y por amor a, la cuestión de lo justo y por ello a la cuestión de la vida justa, de lo único que es necesario. De ese modo, Strauss sitúa la crítica de un modo de vida que excluye lo esencial, crítica que comparte con Schmitt, en un terreno que no es en absoluto el terreno de Schmitt. Cuando Strauss define la seriedad de la *cuestión* de la justicia como

la *causa legítima* de lo político, esto significa, por un lado, que la cuestión de la justicia *debe ser planteada*, y, por otro lado, expresa que básicamente, en el aspecto *más fundamental*, es posible responder a esta cuestión con los medios de la razón humana. Schmitt, en cambio, cree que lo único necesario sólo puede ser creído porque *es* fe; que la cuestión de la cual todo depende no es una cuestión *planteada por el hombre*, sino de una cuestión *planteada al hombre*, la de si obedece a Dios o a Satanás, y que lo político encuentra su fundamento último en la inevitabilidad de esta cuestión. Schmitt sabe por qué él hace comenzar la "secuencia" de las etapas de las neutralizaciones y de las despolitizaciones en el "pasaje" "en el siglo XVII de la tradicional teología cristiana al sistema de una cientificidad 'natural'" (88, trad.: p. 85), y no es el contexto inmediato de su reconstitución histórica el que mejor pone en evidencia la lógica de su punto de vista; ésta surge más bien cuando Schmitt, desde la perspectiva de su teología política, considera precisamente este episodio: la negación de la fe en la providencia particular como "el más fuerte y de mayores consecuencias de todos los giros intelectuales de la historia europea".[40] *Inter auctoritatem et philosophiam nihil est medium*.

40 "Considero que, de todos los giros culturales de la historia europea, el más fuerte y de mayores consecuencias es el pasaje […]" (palabras textuales de la primera versión de 1929, p. 524). Sobre las "consecuencias": "Los conceptos elaborados en el curso de muchos siglos de pensamiento teológico se convierten en adelante en asunto privado y pierden interés. En el siglo XVIII, Dios mismo es sacado del mundo de la metafísica y del

El abismo insalvable que media entre la teología política y la filosofía política[41] separa a Carl Schmitt y a Leo

---

deísmo y se transforma, ante las luchas y los conflictos de la vida real, en una instancia neutral; deviene, tal como dijo Hamann contra Kant, en un concepto, y deja de ser un ser" (p. 89, trad.: 85). Sobre el alejamiento de la fe en la providencia particular, véase también *Politische Theologie*, pp. 37, 44 (49, 62), y *Politische Romantik*, p. 137. Véase *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 64-70, 79, 82-83, 85-86; préstese atención a la p. 87. Justamente porque, en su libro sobre el Leviatán, Schmitt le asigna a Hobbes un papel clave en el "primer paso decisivo" en el camino hacia la "neutralización de toda verdad, que culmina en la tecnificación" –la frase central del libro, en sentido literal, reza: "Pero la idea del Estado como un *magnum artificium* técnicamente acabado, creado por el hombre como una máquina que encuentra su 'derecho' y su 'verdad' únicamente en sí misma, es decir, en el rendimiento y en la función, fue captada por primera vez y organizada de manera sistemática como un concepto claro por Hobbes" (p. 70)–, precisamente por eso es que le resulta de vital importancia el hecho de que Hobbes haya "mantenido la fe cristiana", que considerara que "Jesús" era "el Cristo" y que intentara por "auténtica religiosidad" dar una respuesta a partir del desafío de su situación concreta (p. 126; véanse pp. 20-21 y 71-72; "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen" [La Reforma consumada: comentarios y datos sobre nuevas interpretaciones del Leviatán], en *Der Staat*, 1965, fascículo 1, pp. 62-63 y p. 58 nota).

41 Véase Leo Strauss, *What is political philosophy?*, Glencoe, IL, 1959, p. 13; *The city and man*, Chicago, 1964, p. 241 [trad. esp.: *La ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 340-341]; *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* [La crítica de la religión de Spinoza como fundamento de su

Strauss incluso allí donde ambos, de hecho, parecen coincidir en sus posiciones políticas o en la crítica política de un adversario común.

A pesar de toda la aprobación y la confirmación, este abismo se expresa ya, de manera discreta pero con suficiente claridad, en la respuesta directa que Schmitt da a la interpretación straussiana de su polémica contra la utopía de un mundo definitivamente pacificado. El acuerdo de Schmitt puede desprenderse del hecho de que, a pesar de haber corregido profundamente el texto, conserva de manera inalterada las formulaciones destacadas por Strauss y sobre las que basó su minuciosa interpretación. En 1933 también se habla de las "oposiciones y los contrastes tal vez muy interesantes", de las "competencias e intrigas de toda índole" que "podría haber" en un mundo sin política (III, 18); encontramos también, palabra por palabra, la "serie de ocupaciones serias" que un mundo tal podría ofrecer, y en la cual Schmitt hace *casi* desaparecer la palabra esparcimiento mediante un "etcétera" que impide ver que el esparcimiento "es realmente el último miembro de la serie, su *finis ultimus*". Pero Schmitt no se queda en este acuerdo tácito. Amplía la

---

ciencia bíblica. Indagaciones sobre el tratado teológico-político de Spinoza], Berlín, 1930, pp. 183, 222; *Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections* [1967], en *Studies in platonic political philosophy*, Chicago, 1983, pp. 149-151, 157, 162, 166, 170, 171-172; *The mutual influence of theology and philosophy* [1954], 1979, vol. III, pp. 112, 113, 114, en *On tyranny*, ed. revisada y ampliada, Nueva York, 1963, pp. 109, 210; *The argument and the action of Plato's Laws*, Chicago, 1975, pp. 29, 59.

afirmación central sobre la que Strauss ha llamado la atención del lector, haciéndole un agregado muy significativo:

> Si la distinción amigo-enemigo dejara de existir *por completo*, incluso por simple eventualidad –dice en la tercera edición– *los hombres habrían alcanzado la plena seguridad de su goce de vida en el más acá. La vieja frase de que no debe esperarse una seguridad plena en esta vida* –plena securitas in hac vita non expectanda– *quedaría superada. Por lo tanto, tampoco habría* política ni Estado, sino sólo una visión del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un *esparcimiento*, etc., libres de política.[42]

42 III, 36 (trad.: p. 50). Las cursivas son mías (H. M.). En una de las "Observaciones" de 1963 al texto de 1932, Schmitt escribe: "En su reseña de 1932 [...], p. 745, Leo Strauss se detiene en la palabra *esparcimiento*. Con razón. El término, en efecto, no es apropiado, y corresponde al estadio por entonces todavía inmaduro de mi reflexión. Hoy diría de *juego*, para expresar con mayor plenitud el contrapunto con el concepto contrario, *seriedad* (que Leo Strauss individualizó correctamente). [...] En todas estas expresiones mías, habría que traducir *Spiel* (juego) por *play,* y entonces se seguiría dejando abierta la posibilidad de un modo de hostilidad entre los 'contrincantes', aun cuando ésta fuera de índole convencional. Otra cosa es la teoría matemática del 'juego' [...]. El término que escogí de apuro,'esparcimiento', también alberga sin embargo referencias al deporte, al empleo del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de una 'sociedad de la abundancia' de la que por entonces no había tomado clara conciencia en el clima de la filosofía alemana del trabajo, que aún dominaba" (pp. 120-121). Podrá

Con ese agregado, Schmitt otorga más énfasis a la interpretación de Strauss. La incluye en cierto modo en su propia exposición. Se sirve de ella para dejar en claro hacia dónde se dirige su crítica cuando precisamente en este pasaje tiende el puente hacia la definición hegeliana del *bourgeois*, citada en otra parte (III, 43-44): un mundo sin política sería, como subraya Strauss con razón, un mundo del esparcimiento, del divertimento, un mundo desprovisto de *seriedad*.[43] Sería un

---

permitírsele a uno dudar de que esta "observación" reproduzca de manera adecuada el nivel de la reflexión de 1932, ni hablar de que lo alcance. Si el *juego* tiene la función de dejar abierto *un modo convencional de hostilidad*, entonces la afirmación en el texto (p. 54) a la que Schmitt se refiere se vuelve incoherente, ya que lo que él pretende caracterizar allí es el Estado en el que "la oposición amigo-enemigo deja de existir *por completo*, incluso por simple eventualidad". Entonces, si la palabra *juego* tenía sobre la palabra *esparcimiento* la "ventaja" de no excluir una hostilidad convencional que *per definitionem* "debe hacer referencia a la posibilidad real de la *eliminación física* y mantener en forma latente esta posibilidad" (p. 33; véase *Theorie des Partisanen*, pp. 17, 56, 76, 90, 92), entonces, exactamente por ese mismo motivo, *juego* no sería un "sustituto" adecuado para *esparcimiento*. Pero en lo que respecta a "las referencias al deporte, al empleo del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de una 'sociedad de la opulencia'", precisamente esas referencias hacen de *esparcimiento* el término preciso para expresar aquello que Schmitt *quería* expresar en 1932 y que dijo con una claridad que no deja lugar a duda alguna en 1933, *después de* que Strauss se detuviera sobre esa formulación que era todo menos "insuficiente".

43 "En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou

mundo al que se le podría dar un nombre bien definido, polémicamente y políticamente, un nombre histórico y concreto. Sería el mundo del *bourgeois* elevado a la categoría de lo universal, extendido hasta el punto de excluir todo lo demás: el mundo del *bourgeois* que encuentra su satisfacción en la seguridad perfecta del goce de los frutos de la paz y del beneficio. El desprecio y la náusea por un mundo semejante, en el que ya no quedaría lugar para una "decisión moral exigente",[44] llevan a Schmitt a tomar la defensa de lo político. Constituyen el trasfondo de su afirmación del "estado de naturaleza", con la que se debe renunciar a la "seguridad del *statu quo*" en el que se despliega la existencia del *bourgeois*. De ese modo se confirma lo adecuado del resumen de Strauss: Schmitt "afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la se-

---

de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement:–la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la *Philosophie*; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment; l'art, l'amour, le jeu, etc., etc.; bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux*", Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947, p. 435 n. Véase además la *Note de la seconde édition*, pp. 436-437.

44 *Politische Theologie*, p. 56 (83). Véase *Politische Romantik*, *op. cit.*, pp. 21, 25, 96-97, 222; *Die geistesgeschichtliche Lage* [trad. esp.: *Sobre el parlamentarismo,* Madrid, Tecnos, 1990], pp. 68-69, 77, 80, 81, 83.

riedad de la vida humana. La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral" (A 27). Entonces, en su respuesta a Strauss, Schmitt se refiere expresamente a la seguridad del goce de la vida en la Tierra y dice que no hay que esperar encontrar en *este* mundo una seguridad perfecta. Además, se encarga de repetir en latín la "vieja frase" que lo afirma. Después pasa toda la frase del modo indicativo al condicional. Y finalmente modifica la naturaleza de la afirmación, su estructura, el encadenamiento de la argumentación: *Si la oposición amigo-enemigo deja de existir, entonces ya no hay política ni Estado* es reemplazada por esta otra: Si la oposición amigo-enemigo *dejase de existir por completo, entonces los hombres habrían alcanzado la plena seguridad de los goces de su vida en el más acá*; la máxima de san Agustín –plena securitas in hac vita non expectanda– *quedaría superada; por lo tanto, tampoco habría* política ni Estado. Con todos estos cambios –con sus elecciones léxicas, con su referencia a san Agustín, con la modificación del modo gramatical, con la reforma del argumento–, Schmitt insinúa aquello sobre lo que se basa al afirmar lo político, aquello de lo cual tiene certeza cuando niega la seguridad del necesitado de seguridad. La oposición amigo-enemigo sólo podría "dejar de existir incluso por simple eventualidad" si el Génesis 3:15 no tuviese validez, si no hubiese un enemigo providencial, si los hombres viviesen en un paraíso terrenal sin tener que enfrentarse a la decisión entre el Bien y el Mal, sin tener que "dar una respuesta". Para Schmitt, la afirmación de lo político es la afirmación de lo moral. Pero

el propio Schmitt ve fundamentada la afirmación de lo moral en lo teológico.[45] Para él, esa afirmación es parte de su teología política.

Si Leo Strauss menosprecia un mundo que sólo es entretenido e interesante es porque en él los hombres quedan necesariamente por debajo de sus posibilidades naturales y no pueden hacer realidad ni sus capacidades más nobles ni las más destacadas. Rechaza la seguridad ilusoria de un *statu quo* del confort y el bienestar porque una vida que no se expone al peligro de cuestionar de manera radical y al esfuerzo de la autoindagación no le parece digna de ser vivida. Un equipamiento interior agradable y confortable puede llegar a dificultar la salida de la caverna y el ascenso hacia el aire libre. Rechaza el Estado universal homogéneo porque reconoce en él el Estado del "último hombre" nietzscheano y porque ve que con el fin del Estado se cierne sobre la Tierra el fin de la filosofía.[46] Schmitt le sale al cruce al "Estado universal" porque advierte en él el intento impío de construir el Paraíso en la Tierra. La aspiración a la "unidad babilónica" es para él una expresión del autoendiosamiento del hombre. La "religión del tecnicismo" (93, 94), la

45 Véase Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, Glencoe, IL, 1952, p. 140. [trad. esp.: *Persecución y el arte de escribir*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996].

46 Leo Strauss, *De la tyrannie*, pp. 295, 310-311, 342-344; *On tyranny*, pp. 211-215, 223, 226. [trad. esp.: *Sobre la tiranía*, Madrid, Encuentro, 2005], *The city and man*, pp. 4-6 [trad. esp. cit.: pp. 13-17].

> fe en un poder y en un dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, y por lo tanto también sobre la *physis* humana, la fe en la "superación constante de las barreras de la naturaleza", en las infinitas posibilidades de cambio y de felicidad de la existencia natural del hombre en este mundo (93, trad.: p. 89)

alcanzaría su punto culminante en el "Estado universal". El proceso de neutralización y de despolitización hallaría su fin en una "fábrica" de dimensiones globales en la que aparentemente "las cosas se administran a sí mismas" pero donde en realidad es el *Anticristo* quien asumió el poder.[47] En 1916 Schmitt describió por primera vez el horror que para él se asocia con ese poder. La razón de ese horror es que el Anticristo "sabe imitar a Cristo y se vuelve tan parecido a Él que arrebata todas las almas":

47 *Politische Theologie*, pp. 44, 45, 56 (62, 65, 82); *Römischer Katholizismus*, pp. 31-32, 56 (21, 37); *Politische Romantik*, p. 21; *Staatsethik und pluralistischer Staat*, en *Positionen und Begriffe*, p. 143; *Nachwort* a la *Disputation über den Rechtsstaat* [Epílogo al debate sobre el Estado de derecho], Hamburgo, 1935, p. 87; "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft" [La situación de la ciencia jurídica europea] (1943-1944), en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlín, 1958, p. 426; *Donoso Cortés*, pp. 11, 91, 108, 110-111, 112; "Die Einheit der Welt" [La unidad del mundo], en *Merkur*, año VI, fascículo 1, enero de 1952, p. 1-2, 8-9, 10; *Nomos-Nahme-Name*, p. 102; *Theorie des Partisanen*, pp. 62, 73-74, 79; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política], Berlín, 1970, pp. 46 y 124-126.

> Su misterioso poder reside en su imitación de Dios. Dios creó el mundo, él lo imita… El hechicero siniestro recrea el mundo, cambia la faz de la Tierra y somete a la naturaleza. Ella lo sirve; para qué, no importa, para satisfacer cualquiera de sus necesidades artificiales, para tener comodidad y confort. Los hombres que se dejan engañar por él sólo ven el efecto fabuloso; la naturaleza parece superada, comienza la era de la seguridad; todo está arreglado, una previsión y una sistematización inteligentes reemplazan a la Providencia; él "fabrica" la Providencia, como a cualquier otra institución.[48]

El Anticristo triunfaría –y a la larga *sólo* podría triunfar– si lograse convencer a los hombres de que la oposición amigo-enemigo está definitivamente superada, de que ya no necesitan elegir entre Cristo y Anticristo. En el ideal del mundo definitivamente pacificado, en el mundo sin política, en la vida sin seriedad, Schmitt combate el "imperio del Anticristo". Según su propia visión, al afirmar lo político no está afirmando el estado de naturaleza sino un *estado de la historicidad* considerado desde una perspectiva escatológica, un estado donde reinan *la decisión moral exigente*, la *prueba* y el *juicio*.[49] Y como todo teórico cristiano

48 *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes* ["Nordlicht" de Theodor Däubler. Tres estudios sobre los elementos, el espíritu y la actualidad de la obra], Munich, 1916, pp. 65-66; véase p. 63.

49 *Die Sichtbarkeit der Kirche*, pp. 75-76, 78; *Politische Theologie*, pp. 50, 55, 56 (71, 80, 82, 83); *Römischer Katholizismus*, pp. 31-32,

que "le otorga a los escritos de Moisés el crédito que le merecen", Schmitt niega que los hombres puedan haberse encontrado o que pudieran llegar a encontrarse alguna vez en el estado de naturaleza.[50]

39-40, 65-66, 79-80 (21, 26, 43, 52); *Politische Romantik*, pp. 21, 25, 104; *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, 1950, pp. 33, 75-77, 102 [trad. esp.: *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Buenos Aires, Comares, 2003]; *Nomos-Nahme-Name*, pp. 104-105; *Donoso Cortés*, pp. 76, 78, 114; *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Colonia, 1950, pp. 31, 52, 58, 61, 68, 75, 78 [trad. esp.: *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía., 1994]; "Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West" [La estructura histórica de la oposición mundial actual entre Oriente y Occidente], en *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt del Main, 1955, pp. 149-152; *Politische Theologie II*, pp. 72, 75; y "Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes" [Tres posibilidades de una imagen cristiana de la historia], en *Universitas*, año 5, fascículo 8, 1950, pp. 927-931. (El ensayo apareció bajo el título no autorizado "Tres grados de interpretación histórica". En los ejemplares especiales que envió, Schmitt repuso el título auténtico en letra manuscrita, agregando que "el título improvisado por la redacción" era "absolutamente falso; no se trata ni de 'grados' ni de 'interpretación'".)

50 Véase Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Exordium, edición crítica, Paderborn, 1984, p. 70.

V

En su confrontación con Schmitt, Strauss se coloca en el terreno de la filosofía política. Interpreta *El concepto de lo político* como habría interpretado el texto de un teórico que sólo reclamara el derecho a un saber accesible al hombre en tanto hombre, o como si sólo un saber de este tipo fuera importante para su análisis. De ese modo, Strauss refuerza la posición de Schmitt tanto como es posible cuando se hace abstracción de la teología política sobre la que ella se funda. Con las cuestiones que subraya su interpretación, con las aporías que ella revela en la concepción de Schmitt, lo obliga a éste a dar respuestas que hacen emerger con mucha mayor claridad el trasfondo de fe que Strauss omite. El desafío de Strauss hace que el autor de *El concepto de lo político* revele más su identidad como teólogo político en 1933 que en 1927 o en 1932.

Especialmente llamativa resulta la manera en que interviene la interpretación de Strauss para explicar en qué se apoya Schmitt en su afán por demostrar la ineluctabilidad de lo político. ¿Puede demostrarlo? Según lo que Schmitt afirma expresamente, "todas las teorías políticas genuinas"

parten del supuesto de que el hombre es "'malo', es decir que lo consideran un ser extremadamente problemático, más bien 'peligroso' y dinámico" (61, trad.: p. 57). De acuerdo con ello, la afirmación de lo político parece tener como "condición última" el carácter peligroso del hombre, aunque esto, como agrega Strauss a continuación, "no es la última palabra que Schmitt tiene para decir al respecto", y "ciertamente no es la más profunda" (A 20). Si lo político se afirma y coincide con el carácter peligroso del hombre, entonces lo importante es saber si este carácter es imperturbable, la maldad del hombre ineluctable: "tan verdadera como es la peligrosidad del hombre, también lo es la necesidad de lo político" (A 21). Ahora bien, Strauss señala que el propio Schmitt califica su tesis del carácter peligroso del hombre como "*suposición*", como "profesión de *fe* antropológica" (58, trad.: p. 54):

> Sin embargo, si la peligrosidad del hombre *sólo es supuesta o creída*,[51] pero en realidad no sabida, entonces también puede considerarse posible lo contrario y poner en marcha el intento de eliminar la peligrosidad del hombre, que hasta ahora siempre fuera real. Si la peligrosidad del hombre es *sólo creída*,[52] entonces se encuentra básicamente *amenazado* y, junto con él, lo político (A 21).

No es posible comprobar la ineluctabilidad de lo político cuando se intenta basarla en los fundamentos sobre los que

51 Mis cursivas (H. M.).
52 Mis cursivas (H. M.).

Schmitt levanta el edificio teórico de su concepto de lo político. Esos fundamentos no son sólidos. No resisten la crítica. En este punto, el alejamiento de Strauss de la teología política de Schmitt se intensifica hasta alcanzar el nivel de un ataque apenas disimulado: su rechazo, ahora, no podría ser más tajante. Es obvio que a Strauss no le pasaba inadvertido que la "tesis del carácter peligroso del hombre" no era para Schmitt en absoluto una mera suposición, ni tampoco le pasaba inadvertido que cuando Schmitt habla de la "profesión de fe antropológica" está señalando el tono de un capítulo cuyo verdadero propósito consiste en anclar lo político en lo teológico; y es precisamente por ello que Strauss opone el saber a la fe, es precisamente por ello que insiste con rigor en la insuficiencia de la fe. El punto central del capítulo 7 de *El concepto de lo político*, consagrado a la "antropología", es el intento de poner en evidencia la correlación fundamental entre la teología y la política o, para escoger una formulación que exprese de manera más adecuada la estrategia que persigue Schmitt, el intento de que el lector termine adoptando esa correlación fundamental como evidente. "La relación entre teorías políticas y dogmas teológicos del pecado, que toma un relieve particular en Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F. J. Stahl,[53] pero que también está intensamente presente en otros innumerables autores", se explica, según Schmitt, "a partir de la afinidad"

53 En 1933, Schmitt eliminó el nombre de Stahl (III, 45). Véanse III, 44, y *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 106-110; véanse NP 5 y 6.

de los "presupuestos intelectuales necesarios" de la teología y de la política:

> El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres lleva [...], al igual que la oposición entre amigo y enemigo, a una división de los hombres, a una "toma de distancia" que hace imposible el optimismo indiferenciado propio de un concepto universal del hombre. En un mundo bueno, entre hombres buenos, domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en un mundo así, los sacerdotes y los teólogos son tan superfluos como los políticos y los estadistas. Troeltsch (en sus *Soziallehren der christlichen Kirchen*) y Seillière (en muchas publicaciones sobre el romanticismo y los románticos) han mostrado, tomando como ejemplo a numerosas sectas de herejes, románticos y anarquistas, qué significa desde el punto de vista de la psicología social y para la psicología del individuo la negación del pecado original. Por lo tanto, la correlación metodológica entre los presupuestos intelectuales teológicos y los presupuestos políticos queda clara (64; trad.: p. 61, mod.).

¿Queda clara? Esta "afinidad" entre los "presupuestos intelectuales necesarios", ¿es sólo una simple analogía estructural, o es la expresión de un origen común, indica un solo y único fundamento? ¿Acaso no se nos está intentando comunicar, con la intención, por así decirlo, "de una sociolgía del conocimiento", nada más que un "paralelismo" que re-

sulta de la observación de las "esferas" de lo teológico y lo político –"diferenciación" y "toma de distancia" en ambos casos, sólo que de índole muy distinta–, mientras que a su vez se dan otros "paralelismos" en y con otros "dominios del pensamiento humano" que admiten correlaciones divergentes? ¿Acaso aquí vuelve a hablar una vez más el "jurista" que se mueve "en el ámbito de la investigación de la historia del derecho y la sociología"?[54] ¿Acaso Schmitt quiere ofrecer una "explicación" de por qué teólogos políticos de la talla de un Maistre, Bonald o Donoso se dejaron arrastrar a la construcción de su doctrina política sobre un dogma teo - lógico sin tener en claro qué estaban haciendo ni por qué lo hacían? Al comienzo del capítulo Schmitt le hace saber al lector que "todas las teorías del Estado y todas las ideas políticas" podrían clasificarse según "presupongan un hombre 'malo por naturaleza' o 'bueno por naturaleza'" (59, trad.: p. 54). Es decir que hay teorías políticas que se hallan en concordancia con su "presupuesto intelectual necesario" y otras que no. En concordancia consigo mismas se hallan aquellas teorías que concuerdan con el dogma fundamental del pecado. Schmitt sólo puede reconocer a éstas como "teorías políticas genuinas" (61). Sólo ellas pueden, en el mejor de los casos, hacerle justicia a la realidad de lo político, porque lo político encuentra en el pecado original su justificación más profunda.

54 *Politische Theologie II*, p. 101. Véase allí también cómo Schmitt reproduce el subtítulo de la *Politische Theologie* de 1922; véanse pp. 22, 30, 98, 110.

En 1933, esta representación de la correlación entre teología y política deja de parecerle tan clara a Schmitt como para que no fuera necesario o no fuera susceptible de ser aclarada. Esto vale incluso para el núcleo de su profesión de fe antropológica, para el pecado original (una palabra que en ningún momento brota de los labios de Strauss). "Qué significa la negación del pecado original", juzgar eso es algo que ya no debe dejarse librado a la incierta interpretación que el lector haga de Troeltsch y de Seillière. Se nos anuncia ahora de manera apodíctica. E. Troeltsch y el barón Seillière "han mostrado, tomando como ejemplo a numerosas sectas de herejes, románticos y anarquistas, que la negación del pecado original destruye todo orden social" (III, 45). Tal afirmación no admite refutación alguna. *Credo* o *non-credo*, orden o des-orden. El teólogo político se atreve a ir más allá, a plantearlo como una alternativa que requiere una decisión: por la fe o por el caos. Si Schmitt, como en 1927 y en 1932, continúa afirmando que "por lo tanto, la correlación metodológica entre los presupuestos intelectuales teológicos y los presupuestos políticos queda clara", ahora, para comenzar por lo más evidente, se reconoce con suficiente claridad la relación de dependencia que existe para él entre la teología y la política. La política necesita de la teología. Schmitt retoma sin solución de continuidad aquello que ya había destacado en su *Teología política* de 1922 a propósito de las "correlaciones más profundas": "que con lo teológico desaparece lo moral, que con lo moral desaparece la idea política".[55]

55 *Politische Theologie*, p. 55 (82).

Lo teológico es la *conditio sine qua non*. ¿Cómo puede entonces "desaparecer"? Podrá negarse. Pero con ello de ninguna manera "desaparece" o "se lo liquida". Schmitt señala hasta qué punto descree de una desaparición de lo teológico y de lo político, y cuánto cree en la ineluctabilidad de ambos, cambiando una sola palabra en la última frase que precede inmediatamente a la afirmación sobre el pecado original: "En un mundo bueno, entre hombres buenos, naturalmente sólo reina la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en un mundo así, los sacerdotes y los teólogos son un *estorbo*,[56] tanto como los políticos y los estadistas". Los teólogos y los políticos jamás serán *superfluos*. No desaparecerán por sí mismos. Tendrán que ser excluidos, combatidos, eliminados. El mundo de la paz y la seguridad sólo se erigirá definitivamente una vez que se sortee la última fe en la "distinción y la división de los hombres", la distinción "entre los redentos y los irredentos, los elegidos y los no elegidos" (III, 45), con lo cual quedaría sellada la última fuente de "estorbo" posible.[57] Finalmente, la po-

56 Las cursivas son mías (H. M.).

57 "Ipsi enim diligenter scitis, quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet. Cum enim dixerint: Pax et securitas! tunc repentinus eis superveniet interitus, sicut dolor in utero habenti, et non effugient." Primera carta a los Tesalónicos, V, 2 y 3. *Pax et securitas* es el lema del Anticristo en el famoso *Ludus de Antichristo* (V. 414). En la Biblia, sólo en el pasaje mencionado más arriba de la Primera Carta a los Tesalónicos se nombran juntos la *pax* y la *securitas*. "Porque cuando digan: ¡Paz y seguridad! entonces caerá sobre ellos la perdición repentina." Véase la Segunda Carta a los

lítica no necesita de la teología para hacer realidad su meta, sino para justificar su necesidad. La fe es el bastión inexpugnable de lo político. Ya la primera de las tres modificaciones relevantes que Schmitt introduce en el pasaje que comentamos llama la atención sobre la misma visión de las "correlaciones más profundas". En la nueva versión de 1933 "se explica" la correlación entre las teorías políticas y los dogmas teológicos del pecado "*en primer lugar por la concepción ontológico-existencial que es esencial a una marcha intelectual tanto teológica como política. Pero también* por la afinidad de estos presupuestos metodológicos del pensamiento".[58] Tanto en uno como en otro caso, lo que en definitiva le interesa a Schmitt no son las afinidades, los paralelismos o las analogías estructurales, sino sólo el sustrato que funda las convergencias entre teología y política. La "concepción ontológico-existencial" es conforme tanto al razonamiento teológico como al político, porque la "esencia de lo político" (20, 45) dispone de un sustrato teológico, porque lo político tiene, por esencia, un destino teológico. Al carácter ineludible de la elección entre Dios y Satanás en la "esfera" teológica "le corresponde" la imposibilidad de escapar a la oposición entre amigo y enemigo en la "esfera" política. Tanto la política como la teología reclaman el derecho de captar al hombre "en forma total y existencial" (III, 21). Si para un "razonamiento político" la

---

Tesalónicos, II. Sobre el *Ludus de Antichristo,* véase *Politische Theologie II*, p. 61.

58 III, 45. Mis cursivas (H. M.).

política es el destino, no lo es menos la religión para un razonamiento teológico. Si "en el caso de las decisiones políticas, incluso la simple posibilidad de discernir y de comprender correctamente y, con ello, el derecho a opinar y a juzgar" reposan "únicamente sobre la *asociación* y la participación existenciales, únicamente sobre la *participatio* genuina" (III, 8), en ningún otro caso esto vale más que en el de la comunidad de creyentes, que se refiere a la verdad de la revelación de la que la hicieron partícipe, y que se considera indisolublemente ligada por la comunión existencial, la *participatio* perfecta, con la Única Verdad. Las concordancias entre ambas "esferas" pierden su carácter de simples "correspondencias", la relación intimísima entre lo teológico y lo político deviene visible a la luz del "único caso que importa", del caso que es el punto de partida y el punto de llegada del pensamiento de Carl Schmitt. El único caso que importa es la lucha con el enemigo providencial, con el enemigo que en los momentos de la gran política está determinado "históricamente y concretamente" y contra el cual finalmente, en el fin de los tiempos, deberá librarse "la batalla decisiva".

La misma razón que aduce Schmitt para afirmar que no es posible desarraigar el carácter peligroso del hombre, la misma razón lo lleva a afirmar que no concibe la maldad del hombre como una maldad *inocente*. "Invalidar la concepción de la maldad humana en tanto 'maldad' animal y, por tanto, inocente", tarea que Strauss formula teniendo en cuenta la "crítica radical al liberalismo" "a la que Schmitt aspira" (A 26), es algo que Schmitt no se ve llamado a rea-

lizar porque se trata de una idea que no comparte. Y también lo da a entender cuando señala los fundamentos teológicos de su "antropología". Si el filósofo Hobbes, según la interpretación de Strauss,[59] "debía entender la maldad como 'maldad' *inocente* porque negaba el pecado" (A 26), esto no vale en absoluto para Schmitt. El pecado original es el punto en que se sustenta y en torno del cual gira su *profesión* de fe antropológica. El hecho de que Schmitt ponga en juego la distinción entre un hombre "malo por naturaleza" y uno "bueno por naturaleza" aunque, sin embargo, lo haga calificando esta distinción expresamente de "sumaria", "sin un sentido específicamente moral o ético", el hecho de que "sólo" insista en una "concepción problemática del hombre" como "presupuesto de toda consideración política ulterior" (59, trad.: p. 54, mod.), el hecho de que se contente con reconocer que el hombre es considerado por "teorías políticas genuinas" como un ser "peligroso", "amante del riesgo", "dinámico" (59, 61), obedece a varias razones. Por un lado, sólo así puede mostrar que todas las teorías realmente políticas se hallan *en concordancia* con la verdad del pecado original, sin perjuicio de la cuestión de si los respectivos teóricos aceptan ese dogma. Pero de esa manera y sólo de esa manera puede Schmitt mantener en pie la relación fundante (que él concibe en términos "ontológicos y existenciales") entre teología y política. Por otro lado, puede delimitar de manera efectiva su "modo de pensar" la "teolo-

59 Véanse Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, pp. 18-36, y *What is political philosophy?*, pp. 176-181, 189-191.

gía moral", dejando en claro que la teología política que él defiende ciertamente no tiene en mente una "moral simplemente normativa". Finalmente, el discurso sumario del hombre "malo" borra lo suficiente las diferencias entre la propia posición antropológica de Schmitt y otras posiciones antropológicas fundamentadas de modo completamente distinto, como para "hacer *casi* desaparecer" el sentido específico de la profesión de fe antropológica de Schmitt y no dejarla tan expuesta a la crítica política ni a la crítica teórica. No, no es la "admiración de la fuerza animal" lo que determina a Schmitt a enfatizar la peligrosidad del hombre, apelando para ello a las autoridades más variadas. Después de que Strauss le reprochara hablar "con innegable *simpatía* de la 'maldad' en términos no morales" –lo cual, según Strauss, le impediría permanecer "de acuerdo consigo mismo" (A 26)–, Schmitt elimina muchas afirmaciones que podrían llegar a causar esa impresión. Citas en las que "el núcleo de la naturaleza humana" se resume en la fórmula "animalidad, instintos, pasiones", o citas en las que se habla del "juego de las pasiones" o de la "dignidad del tipo de poder" son eliminadas en esta edición, tanto como la apreciación de que "el dinámico 'quedar abierto' de Plessner" probablemente se encuentre "más cerca del 'mal' que del 'bien', por la sola relación positiva que tiene con el peligro y con lo que es peligroso", o incluso los comentarios (que tal vez borran más de la cuenta los contornos de la propia posición de Schmitt) referidos a que el propio Nietzsche pertenecería "a la parte 'mala'" y que, "por último, el 'poder' es por naturaleza (de acuerdo con el famoso comentario de

Burckhardt, que sin embargo no es fácil de interpretar en el contexto de su pensamiento) algo 'malo'" (59-60, trad.: p. 56, mod.). En lugar de todas estas expresiones aparece una réplica directa a la pregunta lanzada por Strauss:[60]

> Es evidente, como Hobbes correctamente enfatizara, que una hostilidad en el sentido propio del término sólo es posible entre seres humanos.[61] La distinción política entre amigo y enemigo es por lo tanto mucho más profunda que todos los antagonismos que pueden existir en el mundo animal, por cuanto el hombre es un ser de existencia intelectual y eso lo ubica por encima del animal.

60 En la última frase que precede al nuevo texto de 1933, Schmitt hace una modificación que ya responde a Strauss (A 26): "En este caso existe una relación inmediata entre la antropología política y aquello que los filósofos del Estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) dieron en llamar el 'estado de naturaleza', que caracteriza la coexistencia de los estados, un estado de peligro y amenaza permanentes en el cual, por esta misma razón, los actores son 'malos', es decir, *no pacificados*, como los animales movidos por sus instintos, por el hambre, la voracidad, el miedo, los celos y *las rivalidades de todo tipo*" (III, 41-42). Las cursivas son mías (H. M.).

61 Schmitt no revela cuál es el pasaje de Hobbes que tiene en mente. En la *Theorie des Partisanen* se refiere más tarde expresamente a *De homine x, 3* (Schmitt escribe erróneamente IX, 3): "Hobbes dice: El hombre es tanto o más peligroso para los otros hombres por los cuales se siente amenazado de lo que lo son las 'armas naturales' de las fieras, por ejemplo: los colmillos, las garras, los cuernos o el veneno" (p. 95). Préstese atención al contexto en Hobbes.

Para Schmitt, la oposición entre amigo y enemigo no tiene nada que ver con las "rivalidades de todo tipo" (III, 42) que mueven a los animales, ni tampoco con la animalidad ni con la maldad inocente. Las oposiciones entre amigo y enemigo son "de naturaleza intelectual, como toda la existencia del hombre"; Schmitt también agrega esta afirmación en el texto de 1933 (III, 9). Más de dos décadas después, expresa así el núcleo siempre igual en torno del cual gira su "antropología": "El perro no pone en duda intelectualmente o moralmente el verdadero ser del gato, y tampoco el gato el del perro". Muy al contrario de la hostilidad que reina entre los hombres y que "la naturaleza no causa". Porque esta hostilidad "contiene una tensión que trasciende en mucho lo natural".[62]

62 *Die geschichtliche Struktur*, pp. 149, 150-151. Véase *Ex Captivitate Salus*, pp. 68, 75, 78.

VI

Las respuestas de Schmitt se encadenan hasta formar un todo, dibujan una imagen completa en cuanto se advierte y se considera el centro unificador al que remiten, con formulaciones más vagas o más precisas, expresado de manera más abierta o más velada, siempre con giros nuevos. Schmitt responde a la pregunta cardinal por la necesidad de lo político con numerosas aproximaciones y en contextos variados. Su primera respuesta es la más velada y la más precisa. Incluye en el resultado todos los argumentos que le quedan por aportar acerca del tema. Se refiere de manera directa al pasaje en el que Strauss le dirige por primera vez su pregunta, y en diversos sentidos podría ser considerada la "más personal" de las respuestas a Strauss. Pero lo cierto es que, haya sido escrita *ad hominem* o no, constituye una de las respuestas más notables de todo el diálogo. Lo que le sirve a Strauss como punto de partida de su penetrante exposición –que culmina con la comprobación de que mientras la peligrosidad del hombre sea "sólo supuesta o creída", lo político "se encuentra básicamente *amenazado*" (A 21)– es la afirmación de Schmitt:

"No sé si el estado" totalmente despolitizado "del mundo y de la humanidad llegará alguna vez ni tampoco cuándo lo hará. Por ahora no existe. Sería una ficción deshonesta[63] asumirlo como existente" (54, trad.: 51, mod.). Sobre esta afirmación Strauss comenta que nadie, "y mucho menos el propio Schmitt", puede "tranquilizarse con la idea de que el estado despolitizado '*por ahora*' no existe" (A 17). El "positivismo" retórico de Schmitt dirige la atención del lector hacia la cuestión de en qué reside la importancia del afirmado carácter inevitable de lo político:

> En vista del hecho de que en la actualidad existe un movimiento poderoso que busca anular por completo la posibilidad real de la guerra, es decir, eliminar lo político, en vista del hecho de que este movimiento no sólo ejerce una poderosa influencia sobre la mentalidad de esta época, sino que además determina de manera decisiva las condiciones reales –fue precisamente este movimiento el que llevó a que la guerra probablemente "*hoy* no sea [...] ni religiosa, ni moralmente buena ni rentable" (36; trad.: p. 33), mientras que en siglos anteriores pudo ser todo eso–, en vista de este hecho hay que preguntarse, más allá del presente: admitiendo que "la guerra sigue existiendo hoy como posibilidad real [...], ¿seguirá existiendo mañana? ¿O pasado?" (A 17).

63 "Sería una ficción basada en el engaño asumirlo como existente para hoy o mañana..." (III, 36).

La respuesta de Schmitt es tan lapidaria como sutil. En su versión modificada de *El concepto de lo político*, cuando afirma que "probablemente hoy" la guerra ya no es "ni religiosa, ni moralmente buena, ni rentable" reemplaza la palabra *hoy*, que Strauss resaltara en cursiva, por la definición *en una época que enmascara bajo pretextos morales o económicos sus oposiciones metafísicas* (III, 18 y ss.).[64] La gue-

64 Karl Löwith advirtió el cambio pero no lo entendió como respuesta a la pregunta de Strauss. Por eso es que sólo ve una incongruencia, un contraste extraño con la idea que él se había hecho del decisionismo político de Schmitt, sin tomar esa contradicción como motivo para probar la pertinencia de esa idea. "El sentido posible de la guerra –comenta Löwith la nueva formulación de 1933– se refiere entonces aquí, también en relación con nuestra época, a oposiciones metafísicas, a pesar de que todas las explicaciones de Schmitt tienen su tono específicamente polémico justamente por el hecho de que rechazan que lo teológico, lo metafísico, lo moral y lo económico sean determinantes para lo que es específicamente político", *Politischer Dezisionismus*, p. 113 n. Schmitt tenía cierta idea de la *manera* de leer de Strauss, y hoy contamos con un rico material ilustrativo, con documentos de toda clase, que nos permiten hacernos una idea de la manera de leer del propio Schmitt, de cómo, digamos, después de buscar la frase *decisiva* en un libro buscaba *la* palabra importante en un texto. Es por eso que la manera en que lleva su diálogo con Strauss puede causar cualquier cosa menos asombro. En lo que se refiere a Thomas Hobbes, Schmitt hizo más tarde un nuevo intento de discusión (véase *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 20-21, 38), y aun en los últimos años de su vida se preocupaba por saber si Strauss "conoció mi texto del *Leviatán* de 1938 y, sobre todo, si percibió el *challenge* de mi ensayo sobre Hobbes *Die vollendete Reformation* (that Jesus is the Christ)".

rra no sólo existirá como posibilidad mañana y pasado mañana, sino hasta el "fin de los tiempos",[65] porque hay *oposiciones metafísicas* que subyacen a ella. Las oposiciones metafísicas pueden ser enmascaradas con la moral o con la economía, pero eso no las elimina del mundo. No hay nada humano que pueda eliminarlas del mundo. Ningún hombre será dueño de ellas. "La metafísica es algo inevitable",[66] y el "núcleo metafísico de toda política"[67] es el garante de que las oposiciones políticas sigan siendo ineluctables mientras las oposiciones metafísicas sean inevitables.

En otra de sus consideraciones, Schmitt intenta precisar mejor la posición propia sugiriendo su anclaje y su sentido metafísico: para protegerla del malentendido según el

---

En el ensayo de Schmitt de 1965 Leo Strauss no aparece mencionado en ninguna parte. Sin embargo, una nota al pie (p. 58) recomienda al lector "el delicioso libro de Samuel I. Mintz, *The hunting of the Leviathan*, Cambridge, 1962), que, por cierto, se dirige además de manera comprensible contra el actual etiquetamiento de Hobbes como ateo (p. 44)". Quien sigue el consejo y consulta la página 44 encuentra el nombre del que se trata. (En la reimpresión del ensayo, en el apéndice de la nueva edición del libro de Schmitt sobre Hobbes –Colonia, 1982, p. 153–, el editor, el tipógrafo o el corrector, en todo caso no el propio Schmitt, eliminó la "p. 44", volviendo opaca la referencia.) La respuesta al "*challenge*" de Schmitt se encuentra en el estudio *On the basis of Hobbes's political philosophy* del año 1954 (Leo Strauss, *What is political philosophy?*, pp. 182-191), véanse NP 40 y 101.

65 Véase *Politische Theologie II*, p. 75.

66 *Politische Romantik*, p. 23.

67 *Politische Theologie,* p. 44 (65).

cual la afirmación de lo político que él ha opuesto en su polémica contra el liberalismo a la negación de lo político, vuelve a "afirmar la lucha en tanto tal, sin que importe *la causa* por la que se lucha". Strauss expresó con absoluta claridad "lo que significaría afirmar lo político prescindiendo de lo moral" y, como nos permitimos agregar, prescindiendo de lo teológico:

> Quien afirma lo político como tal se comporta de manera *neutral* frente a todos los reagrupamientos amigo-enemigo [y] respeta a aquellos que quieren luchar; es tan *tolerante* como los liberales, sólo que con la intención inversa: mientras que el liberal respeta y tolera todas las convicciones "*honestas*" sólo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la *paz*, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones "*serias*", es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la *guerra*. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario (A 32).

Strauss no deja lugar a duda de que la afirmación de lo político como tal *no* es la "última palabra" de Schmitt (A 33, A 29). Pero ni aunque se tratase de su "primera palabra contra el liberalismo", en 1933 Schmitt no quiere que se la entienda o se la sostenga como una afirmación de la lucha *sin que importe la causa por la que se lucha.* En la tercera versión distingue expresamente dos "actitudes" fundamentalmente distintas frente a la guerra: la "agonal", por un lado, y la "po-

lítica", por otro. Ahora delimita la frontera entre la "genuina oposición amigo-enemigo", que es "política", y el combate "agonal", que es "apolítico" (III, 10, 12, 15, 17). En el pasaje en el que introduce esta nueva distinción entre enemigo y adversario ("El enemigo tampoco es el adversario, el 'antagonista' en el sangriento combate del 'Agón'") agrega una nota al pie cuya primera oración reza: "A. Baeumler interpreta el concepto nietzscheano y heraclíteo de la lucha en sentido enteramente agonal. Una pregunta: ¿de dónde vienen los enemigos en el Valhala?". En el centro de ese comentario,[68] no

68 Schmitt es mucho más cauto cuando trata de modificar su afirmación sobre el carácter político de las oposiciones que existen "*en el interior* del Estado en tanto unidad política organizada". En 1932 había escrito que allí se producen "numerosos conceptos *secundarios* de 'político'". "No obstante, también en este caso, una cierta oposición o un cierto antagonismo en el seno del Estado –si bien esto resulta relativizado por la existencia de la unidad política del propio Estado, que engloba todas las demás oposiciones– siguen siendo constitutivos del concepto de lo político" (30). En 1933 dice, en lugar de eso: "En este caso, la oposición amigo-enemigo pasa a un plano secundario porque se trata de oposiciones que se producen en el seno de una unidad política pacificada. También en este caso, una oposición o un antagonismo en el seno del Estado –si bien esto resulta relativizado por la existencia de la unidad política del propio Estado, que abarca todas las demás oposiciones– siguen siendo constitutivos para el concepto de lo político. *Sin embargo, permanece abierto si en ese tipo de oposiciones estamos sólo ante un combate 'agonal', que afirma la unidad común, o si se trata ya de los inicios de una genuina oposición amigo-enemigo, que niega la unidad política, es decir, de una guerra civil latente*" (III, 12). Las cursivas son mías (H. M.).

precisamente "adecuado a los tiempos", Schmitt pone varias veces en juego a la metafísica:

> La gran oposición metafísica entre el pensamiento *agonal* y el *político* sale a la superficie en todo análisis más profundo de la guerra. Quisiera mencionar aquí el grandioso debate reciente entre Ernst Jünger y Paul Adams (radiodifusora alemana *Deutschlandsender*, 1º de febrero de 1933) [...]. En ese debate, Jünger defendía el principio agonal ("el hombre no está hecho para la paz"), mientras que Paul Adams veía el sentido de la guerra en el establecimiento del dominio, el orden y la paz (III, 10).

En la controversia entre Ernst Jünger y Paul Adams, Schmitt no toma partido por los nacionalistas "belicistas", sino por los católicos "autoritarios". Leo Strauss tiene razón cuando dice que para Schmitt, el "debate último no tiene lugar entre el belicismo y el pacifismo (o bien entre el nacionalismo y el internacionalismo)" (A 25).[69] También tiene razón cuando afirma que la última palabra de Schmitt no es la afirmación de lo político en el sentido de la afirmación de la lucha como tal, sino "del orden de las cosas humanas" (95).[70]

69 Véase la carta del 4 de septiembre de 1932, pp. 175-177.

70 En 1934, Schmitt reivindicó para sí como "tercera clase de pensamiento de la ciencia del derecho", un "pensamiento concreto del orden y la organización", contraponiéndolo tanto al "normativismo" como al "decisionismo". Más allá de las proclamaciones generales de su requerimiento ("Ahora se requiere un pensamiento concreto del orden y la organización

Para Schmitt, la lucha lleva su "objetivo en sí" tan poco como lo lleva la obra de arte. La política y la guerra no son para él elementos de una "visión estética de mundo",[71] y fórmulas del tipo "la decisión a todo o nada" o "decidir para decidir" no llegan en absoluto a caracterizar su "núcleo más íntimo".[72] Schmitt no se ubica en la tradición de Nietzsche,[73] y respecto

---

que esté a la altura de las numerosas tareas nuevas de la situación estatal, popular, económica e ideológica, y de las nuevas formas de comunidad") y de la esperanza anunciada de manera repetida de que este requerimiento pueda "imponerse" recurriendo a cláusulas generales "tales como los buenos modales, la buena fe, lo aceptable y lo inaceptable, el motivo importante, etc." (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens,* pp. 58, 59, 67; véanse pp. 60, 63 y 66); sin embargo, el "pensamiento concreto del orden" de Schmitt en verdad no se ha aplicado *concretamente* más que en el dominio del derecho de gentes. Esto vale sobre todo para *Völkerrechtlichen Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht* [El ordenamiento del macroespacio del derecho de gentes con prohibición de intervención para las potencias ajenas al espacio. Un aporte al concepto del Reich en el derecho de gentes], Berlín/Viena, 1939 (3º y 4º edición aumentadas y actualizadas, 1941). Al final del último capítulo de *Völkerrechtlichen Großraumordnung*, en *Positionen und Begriffe* (p. 312), Schmitt vuelve a tomar en 1939 la cita de Virgilio (*Églogas*, IV, 5) con la que en 1929 cerrara el ensayo "Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung" y que en 1932 incluyera al final de *El concepto de lo político*: Ab integro nascitur ordo.

71 Véase *Politische Romantik*, pp. 21, 222.

72 *Ex Captivitate Salus*, pp. 52-53.

73 Durante toda su vida Schmitt consideró a Nietzsche con desprecio y con un violento rechazo. El pasaje principal de su

de Ernst Jünger se encuentra en una "oposición metafísica" que si bien emerge de la actitud frente a la guerra, va mucho más allá.[74] Como si la distinción entre adversario y ene-

---

nuevo prólogo a *Politische Romantik* cierra con la siguiente frase: "Hay que ver a los tres hombres cuyos rostros desfigurados observan a través del colorido velo romántico, Byron, Baudelaire y Nietzsche, los tres sumos sacerdotes y, al mismo tiempo, las tres víctimas de este sacerdocio privado" (p. 27). Veinticinco años más tarde escribe: "Nietzsche advirtió lleno de furia precisamente en Hegel y en el sexto sentido de los alemanes, esto es, el sentido histórico, el gran demorador en el camino hacia el ateísmo abierto" (*Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes*, p. 930). Schmitt repite en reiteradas ocasiones esta afirmación sobre Nietzsche, a quien rara vez menciona en sus escritos, y habla en no menos de cuatro ocasiones de su *furia* o bien de su *ataque de furia*. Véase *Die andere Hegel-Linie* [La otra línea hegeliana], p. 2, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [Ensayos de derecho constitucional], pp. 428 y 429; ya antes –sin el atributo "furia"–: "Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre" [El que acelera contra la propia voluntad o: Problemática del hemisferio occidental], en *Das Reich*, 19 de abril de 1942. Véase *Donoso Cortés*, pp. 98, 107, 109, 111-112.

74 Schmitt vuelve a señalar esa diferencia en la concepción de lo político y de la guerra en el artículo *Politik* publicado en un manual en 1936: "La oposición más profunda en las concepciones acerca de la esencia de lo político no se refiere a la cuestión de si la política puede renunciar o no a toda lucha (no podría hacerlo sin renunciar con ello a ser política), sino a otra cuestión, a la cuestión de *dónde encuentran su sentido la guerra y la lucha.* ¿Acaso la guerra tiene su sentido en sí misma o en la paz a alcanzar a través de la guerra? De acuerdo con la concepción que sólo piensa desde la perspectiva de una sociedad puramente guerrera, la guerra tiene su sentido, su derecho y su heroísmo en sí misma; el hombre, como dice

migo –entre el combate sangriento de Agón y la oposición política "genuina" entre amigo y enemigo–, como si ni siquiera la afirmación de que la guerra puede ser "más o menos guerra según el grado de hostilidad" pudiese subrayar suficientemente que con su concepto de lo político Schmitt buscaba *otra cosa*, que no era la afirmación pura y simple de la lucha y que era *mucho más* que un "simple criterio" según el cual el enemigo es "precisamente el otro, el extranjero", un criterio en el que la referencia "a la posibilidad real de la eliminación física" garantizara en cierto modo el carácter científico…; como si todas las otras "precisiones", en conjunto, no fueran suficientes, Schmitt finalmente también "precisa" su propia visión de las guerras santas y de las cruzadas de la Iglesia. En 1927, la retórica de la "política pura" no había dejado lugar para ellas. En 1932, Schmitt las intro-

---

Ernst Jünger, 'no está diseñado para la paz'. Lo mismo dice la famosa frase de Heráclito: 'La guerra es el padre y rey de todo; a algunos los revela como dioses, a otros como hombres; a algunos los hace libres, a otros, esclavos'. Una concepción así se sitúa como absolutamente *guerrera*, en oposición a la mirada *política*. Ésta parte más bien del hecho de que las guerras se libran oportunamente en pos de la paz y son un instrumento de la política", Hermann Franke (ed.), *Handbuch der neuzeitlichen Wehrwissenschaften* [Manual de las ciencias militares modernas], vol. 1: *Wehrpolitik und Kriegführung* [Política de defensa y estrategia de guerra], Berlín/Leipzig, 1936, p. 549. La *oposición de credo* que, a los ojos de Schmitt, lo separa de Jünger se muestra de manera mucho más clara en la explicación de la oposición entre *unicidad histórica* y *eterno retorno*, que Schmitt presenta en el libro de homenaje a Ernst Jünger, *Die geschichtliche Struktur*, pp. 141, 146-154, 166, 167.

duce en la "esfera" de lo político como "acciones" que "descansan sobre una decisión de hostilidad, al igual que otras guerras". Pero sólo en 1933 –justamente en 1933– les concede formalmente que "pueden descansar sobre una decisión de hostilidad especialmente genuina y profunda".[75]

¿Por qué Schmitt mantiene ocultos sus propósitos durante tanto tiempo? ¿Por qué intenta despertar la impresión de que lo único que le interesa es describir "lo que es", como si le bastara con el hecho de que lo político "por ahora" sigue existiendo? ¿Por qué habla de "suposiciones" cuando está manifestando sus más profundas convicciones? ¿Por qué se esfuerza en ocultar su juicio moral, su toma de posición normativa en relación con lo político? Para la última pregunta, Strauss ofrece una explicación: a los ojos de Schmitt, cualquier toma de posición normativa sobre lo político sería

> una "decisión libre, no controlable, que sólo compete al sujeto que decide libremente"; sería esencialmente un "asunto privado" (49); pero lo político se sustrae a toda preferencia individual: tiene el carácter de una *obligación* que está más allá de lo privado. Ahora bien, si se parte del presupuesto de que todos los ideales son privados y, por ende, no obligatorios, no es posible comprender la obligación según su esencia, no se puede concebir como un deber, sino sólo como una necesidad ineluctable. De modo que es este presupuesto lo que predispone a Schmitt

75 III, 30. Compárense las modificaciones elocuentes de la frase anterior en la segunda y en la tercera versión (I, 17; 48; III, 30).

> a afirmar el carácter ineluctable de lo político y a ocultar su juicio moral tan pronto como, obligado por la naturaleza de la cuestión, ya no puede mantener esa afirmación; y este presupuesto es, tal como él mismo lo destaca, el presupuesto característico de la "sociedad individualista y liberal" (49) (A 31).

Pero, ¿acaso Schmitt considera su toma de posición respecto de lo político mismo como la de alguien "que se decide libremente"? ¿Acaso el supuesto de que ningún ideal es vinculante es su último supuesto? El doble ataque de Strauss –la pregunta insistente por la necesidad de lo político, al igual que la crítica referida a que el pensamiento de Schmitt permanece decididamente atado al liberalismo– obliga a Schmitt a exponerse a tal punto que salen a luz los supuestos teológicos que lo llevan *tanto* a creer en el carácter ineluctable de lo político *como* a determinar su juicio moral contra cualquier intento de hacer realidad el mundo sin seriedad, el Estado de seguridad terrenal perfecta, el negocio universal. ¿Por qué, entonces –cabe preguntarse finalmente–, por qué Schmitt se esfuerza tanto por ocultar los supuestos teológicos de su política? Dejando de lado todas las consideraciones que se relacionan con su persona privada y, en sentido estricto, aquellas atinentes a su situación "táctica" o histórica, hay dos motivos determinantes. Frente al liberalismo, Schmitt se ve enfrentado a un enemigo que "pretende diluir en una discusión la verdad metafísica".[76] Por

76 *Politische Theologie*, p. 54 (80).

eso se decide por la estrategia siguiente: hacer de la "metafísica" del liberalismo el objeto de su crítica, echar luz sobre "su sistema metafísico consecuente, vasto", examinándolo desde la perspectiva de su teología política, y atacar la "creencia en la discusión" sin exponer a la discusión la sustancia íntima de su propia política, sin librarla a la "discusión eterna", o dejarla acaparada y relativizada por la "competencia eterna de las opiniones".[77] Schmitt actúa recordando las palabras de Bruno Bauer, que valora especialmente: "Sólo puede conquistar aquel que conoce a su presa mejor que a sí mismo".[78] El segundo, el motivo teológico, está íntimamente ligado con el político. Carl Schmitt envuelve en oscuridad el centro de su pensamiento porque el centro de su pensamiento es la fe. La fe en la encarnación de Dios, en un "acontecimiento histórico de una excepcionalidad infinita, inadueñable, inocupable".[79] Pero las cuestiones de la

77 *Die geistesgeschichtliche Lage*, pp. 45-46, 58, 61.

78 *Positionen und Begriffe*, p. 293. Véase *Der Nomos der Erde*, p. 102; *Ex Captivitate Salus*, pp. 18, 39. Además del texto de Bauer mencionado por Schmitt en *Positionen und Begriffe*, véanse *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart* [La revolución burguesa en Alemania desde el comienzo del movimiento germano-católico hasta la actualidad], Berlín, 1849, p. 294, y *Die theologische Erklärung der Evangelien* [La explicación teológica de los Evangelios], Berlín, 1852, pp. 35 y ss.

79 *Drei Möglichkeiten*, p. 930; véase *Ex Captivitate Salus*, pp. 12, 45, 52-53, 61, 68, 75, 78; *Der Nomos der Erde*, p. 14; *Theorie des Partisanen*, p. 26; "Epílogo" a J. A. Kanne, *Aus meinem Leben* [Sobre mi vida], Berlín, 1940 [aparecido por primera vez en 1918], p. 68.

revelación no son adecuadas para discutirlas con no creyentes. Los argumentos no les producen efecto alguno. Porque de lo que se trata aquí es de "la verdad, no de la irrefutabilidad", de la verdad de la *fe*.[80]

Schmitt se siente comprometido. No se concibe como un actor al servicio de una "decisión libre" que sólo le concierne a él. Se cree comprometido a la *acción política*. Pero el compromiso que reconoce como vinculante es el carácter vinculante de *su* fe. La crítica de Leo Strauss "no ve" lo que es decisivo para Schmitt. Sólo ve precisamente aquello que tiene peso para Strauss, y no sólo para él. Es posible que Schmitt no perciba el carácter vinculante de lo político de otro modo que no sea como destino. A sus ojos, la única manera de salvarse del relativismo de los "asuntos privados" es la fuerza plena de autoridad de la revelación y de la providencia. En efecto, la verdad de la revelación es para él una fuente tan cierta de "saber íntegro" que sin duda todos los esfuerzos simplemente humanos por alcanzar el conocimiento de la naturaleza del hombre y por hablar con pertinencia de lo político sólo pueden tener una importancia subordinada, derivada. Si lo más importante es irrevocablemente seguro, la búsqueda de conocimiento tendrá como resultado, en el mejor de los casos, la confirmación de lo que ya era "sabido". En vista de la verdad del pecado original, por ejemplo, todo lo que la antropología pueda traer a luz pasa a ser secundario. Sus "hipótesis" podrán ser "interesantes", pero no son

80 Véase *Die Sichtbarkeit der Kirche*, p. 71; *Politische Theologie*, p. 52 (74); *Politische Romantik*, p. 137.

decisivas. De ahí que Schmitt no necesite adentrarse seriamente en "la cuestión de las peculiaridades naturales del hombre" (65, trad.: p. 62). Por el mismo motivo, Schmitt tampoco hace depender su concepción de lo político de una tendencia primaria de la naturaleza humana a formar grupos exclusivos. Para él, lo político no es el destino en *el* sentido de que "la tendencia a la exclusión (y, con ella, el agrupamiento de la humanidad en amigo-enemigo) está dada por la *naturaleza humana*".[81]

Lo político es el destino porque mantiene a los hombres, lo quieran ellos o no, en el estado de la historicidad y el juicio; porque, más allá de sus intenciones privadas, los introduce en una serie de acontecimientos en los que "el espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida" (95); porque, tengan o no conciencia de ello, los hace formar parte de una "fragmentación de lo eterno en el transcurrir de las épocas, que irrumpe en grandes testimonios, crece en fuertes creaturizaciones".[82] A pesar de todas las variaciones de su doctrina política, de todas las modificaciones incluso del concepto de lo político, lo político para Schmitt sigue siendo siempre *esencialmente* un destino. Ya sea que lo considere a partir de la guerra o desde la perspectiva de la guerra civil, ya sea que lo articule de manera ofensiva –como grado máximo de intensidad–, o de manera defensiva –como último territorio de repliegue–, lo que para

81 Leo Strauss, carta del 4 de septiembre de 1932, p. 175. Las cursivas son mías.

82 *Drei Möglichkeiten*, p. 931.

Schmitt siempre tiene importancia decisiva es buscar y poner en evidencia el carácter irrefutable de lo político: el *poder objetivo* del enemigo, que mantiene en movimiento la historia del mundo; el planteo de la cuestión no depende del antojo del individuo, porque la cuestión *es* el enemigo. Schmitt cree ver en el enemigo un instrumento de la providencia. Las grandes formas y figuras políticas –el Estado, el imperio o el partisano– podrán estar a la altura del "llamado" histórico "excepcional" o no, podrán establecer un orden por un tiempo determinado, por *su* tiempo, y finalmente fracasar: a través de las hostilidades que tienen efecto en ellos y que ellos engendran, "continúa creciendo el sentido oscuro de nuestra historia".[83] El enemigo

83 *Ex Captivitate Salus*, pp. 89-90; *Die geschichtliche Struktur*, pp. 147-152, 166; *Drei Möglichkeiten*, p. 930; véanse *Positionen und Begriffe*, p. 239, y *Gespräch über den Partisanen*, en Joachim Schickel (ed.), *Guerrilleros, Partisanen. Theorie und Praxis* [Guerrilleros, partisanos. Teoría y práctica], Munich, 1970, p. 23. En 1942, Schmitt concluye su texto *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [trad. esp.: *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952] con la confianza en que "el nuevo *nomos* de nuestro planeta se impondrá de manera indefectible e inexorable". "Sólo puede surgir en la lucha. Muchos verán en él sólo muerte y destrucción. Algunos creen estar viviendo el fin del mundo. Pero en realidad lo que estamos viviendo es el fin de las relaciones presentes entre Mar y Tierra. Sin embargo, el miedo humano a lo nuevo suele ser tan grande como el miedo al vacío, aunque lo nuevo sea la superación del vacío. De ahí que esos muchos sólo vean un desorden absurdo allí donde, en realidad, hay un nuevo sentido luchando por su orden. El

reclama imperiosamente una respuesta. No hay manera de escapar de él, ya que el "enemigo genuino no se deja engañar". El enemigo es para Schmitt el garante de la seriedad de la vida. Lo es a tal punto que Schmitt prefiere ser el enemigo de aquel que no tiene enemigos antes que no tener enemigo alguno: "Pobre de aquel que no tiene *enemigos*, ya que *yo* seré su enemigo el día del Juicio Final".[84]

---

viejo *nomos* desaparece y con él todo un sistema tradicional de valores, de normas y de relaciones. Pero eso no significa que el orden que viene sea sólo desmesura o una nada hostil a todo *nomos*. Incluso en la guerra cruenta entre las viejas y las nuevas fuerzas surgen medidas justas y proporciones sensatas. / También aquí existen dioses y ellos reinan / grande es su medida" (Leipzig, 1942, p. 76; véase la 2ª ed., modificada, Stuttgart, 1954, p. 63).

84 *Ex Captivitate Salus*, p. 90.

VII

Strauss entiende la polémica de Schmitt contra el liberalismo como una "acción de acompañamiento o de preparación". Su función es "despejar el campo para la batalla decisiva" que sólo se llevará a cabo entre los enemigos mortales,

> entre el "espíritu del tecnicismo", la "creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal" (93, trad.: p. 89, mod.) y [...] el espíritu y la fe antagónica que, al parecer, todavía no tienen nombre. Finalmente, son dos las respuestas a la cuestión de lo correcto, enfrentadas desde sus fundamentos, y que no admiten mediación ni neutralidad (véase en la p. 73 la observación sobre la "antítesis dualista" y los "esquemas" o "las construcciones ternarias") (A 33).

¿No es el liberalismo, para Schmitt, un enemigo real, no es Schmitt un enemigo genuino del liberalismo? Es cierto que "en última instancia a Schmitt no le interesa la lucha contra el liberalismo", pero ¿acaso en la lucha de la *fe* con-

tra la *fe* a los liberales no les cabe únicamente el rol de un "neutral" que "se mantiene en el medio, entorpeciendo la visión del enemigo" y a quien se hace a un lado tan sólo con un gesto de la mano "para despejar el ángulo de tiro" (A 33)? ¿Acaso el liberalismo no es la fuerza motriz en el amplio movimiento del "activismo antirreligioso y terrenal"? ¿Acaso no es el protagonista de "la gran construcción metafísica y de la concepción de la historia" que promete a la humanidad el progreso lineal "del fanatismo a la libertad y a la madurez intelectual, del dogma a la crítica, de la superstición a la iluminación, de las tinieblas a la luz"? (72, trad.: p. 70, mod.). ¿Acaso no está al servicio de aquella "metafísica activista" que escribió en sus banderas la fe en la "'superación constante de las barreras de la naturaleza', en las infinitas posibilidades de cambio y de felicidad de la existencia natural del hombre en este mundo"? (93) En la tercera versión de *El concepto de lo político*, Schmitt subraya el peso que otorga al liberalismo en tanto que enemigo de lo político. El liberalismo figura allí como la "nueva fe" que apuesta y se deshace en esfuerzos para lograr que la economía, la industria y la técnica terminen por "vencer" al Estado, la guerra y la política (III, 56). "Como fecha de nacimiento de esta nueva fe puede tomarse el año 1814, año en que Inglaterra triunfó sobre el imperialismo militar de Napoleón." La nueva fe es el "giro hacia lo económico", el trabajo en pos del triunfo de la "sociedad industrial y comercial", la ideología según la cual el destino no reside en la política, sino en la economía: Walther Rathenau contra Napoleón Bo-

naparte.[85] Schmitt muestra hasta qué punto toma en serio el liberalismo como su enemigo cuando subsume al marxismo en él. "El marxismo es sólo un caso de aplicación del modo de pensar liberal del siglo XIX" (III, 55-56). Los marxistas de hoy son los burgueses de pasado mañana. Tanto el liberalismo como el marxismo antepusieron "la última guerra de la humanidad" a la construcción definitiva de la paz universal y de la seguridad. Ambos se remiten *en última instancia* a *una* creencia.[86] El hincapié que

85 "[…] la frase tan citada de *Walther Rathenau* […] según la cual hoy el destino no reside en la política sino en la economía. Esta frase le sirvió a un poder político que se basaba en posiciones económicas" (III, 60; véase 76).

86 III, 55, 58, 61. Véase *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 63; *Die letzte globale Linie* [La última línea global], en *Völker und Meere*, Leipzig, 1943, pp. 347-349; *Die Einheit der Welt*, pp. 2, 7, 8-9; *Nehmen, Teilen, Weiden* [Apropiarse, compartir, apacentar] (1953), en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 495-496, 503-504. La oposición de Schmitt a esta creencia *común* que une liberalismo y marxismo, y la importancia que le otorgó a esa creencia hasta en sus escritos más tardíos, está expresada con especial claridad en dos afirmaciones de los años 1952 y 1959: "Las masas tienen una *religión de la técnica* y cada progreso técnico les parece al mismo tiempo un paso más hacia la perfección del hombre mismo, un paso directo hacia el *paraíso terrenal* del *one world.* Su *credo* evolucionista construye una línea recta del ascenso de la humanidad. El hombre, un ser extremadamente débil y dependiente, biológicamente y por naturaleza, se crea mediante la técnica un *mundo nuevo* en el que él es el ser más fuerte, es más, el *único*. La cuestión peligrosa de sobre qué hombres se concentra ese poder monstruoso sobre otros hombres, cuestión que está

hace Strauss sobre el significado de las "antítesis dualistas" encuentra respuesta en la síntesis de liberalismo y marxismo. Al mismo tiempo, Schmitt no deja duda respecto de que, a diferencia del marxismo –que "sigue al adversario liberal-burgués en el campo de lo económico, rodeándolo, por así decirlo, en su propio terreno con sus propias armas" (III, 55)–, él, en un acto de autoafirmación soberana, define a partir de sí mismo el plano en el que se enfrenta a su enemigo: el enemigo se ubica en el plano

---

necesariamente ligada con este incremento de los medios técnicos, no puede plantearse. [...] En este punto confluyen *las creencias del Este y del Oeste*" (*Die Einheit der Welt*, pp. 8-9, mis cursivas –H. M.–, con excepción de *one world* y *credo)*. "Todo aquello que hoy apela al progreso y al desarrollo en nuestra Tierra, tanto al Este como al Oeste, contiene en su núcleo un *credo* concreto y preciso cuyos dogmas de fe rezan: la revolución industrial conduce a un aumento inconmensurable de la producción; como consecuencia del aumento de la producción, la apropiación se vuelve anticuada e incluso criminal; en vista del excedente, el compartir tampoco representa ya un problema; de modo que lo único que queda es el regodeo, *la felicidad sin problemas del puro consumo*. Ya no hay crisis ni guerras porque la producción, liberada de sus cadenas, ya no será parcial y unilateral, sino total y global. En otras palabras: la humanidad habrá hallado por fin su fórmula, así como la abeja halló su fórmula en la colmena. *Las cosas se administran a sí mismas; la humanidad se encuentra a sí misma*; el éxodo de la alienación llegó a su fin. En un *mundo creado por hombres* para los hombres –y lamentablemente a veces también contra los hombres–, el hombre puede *dar* sin *apropiarse.*" (*Nomos-Nahme-Name*, p. 102. Con excepción de *dar* y *apropiarse*, las cursivas son mías –H. M.–.)

de la *fe*, es identificado en relación con su "metafísica". En 1933 no sólo se habla de la "nueva fe", sino también de la "metafísica disfrazada de 'ciencia' del liberal siglo XIX", al igual que del "inventario completo" del "catecismo liberal" presente en el texto de Benjamin Constant del año 1814 sobre el *esprit de conquête* (III, 56, 57, 58). A su autor ya no se lo llama "el precursor", ahora se transforma en "un *Padre de la Iglesia* de toda la intelectualidad liberal del siglo XIX".[87] En cuanto a Karl Marx, puede leerse que introdujo en "la idea de progreso y desarrollo histórico-filosófica" la idea de que la historia del mundo es una historia de la lucha de clases en el plano de la economía –"lo cual ya había sido dicho por algunos historiadores y filósofos"–, "*elevándola de ese modo al plano metafísico para alcanzar una efectividad política extrema*".[88] El enemigo podrá explicar lo que quiera, puede dar todas las vueltas que quiera, el terreno en el que Schmitt le sale al encuentro es el terreno de la teología política.[89] Es allí donde se desarrolla el debate. Y allí no hay "neutrales".

87 III, 56. Las cursivas son mías (H. M.). Schmitt prosigue: "Su análisis del año 1814 contiene ya el arsenal intelectual completo de este siglo lleno de ilusión y de engaño".

88 III, 55. Mis cursivas (H. M.).

89 El concepto mismo se menciona una sola vez en la segunda edición, dentro del "Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen" [Discurso sobre la época de las neutralizaciones] (p. 89). En la tercera edición, que no incluye "Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen", Schmitt se encarga de que el concepto aparezca mencionado "como al pasar" en otro pasaje y de ese modo siga presente en el libro (III, 23).

Librar la lucha en el terreno de la teología política le permite a Schmitt jugar *à deux mains*. Al igual que "todos los conceptos políticos", la teología política también tiene, para Schmitt, un "sentido polémico" y, en principio, "un antagonismo concreto en vista" (31). Schmitt toma de Bakunin el concepto que éste había lanzado contra Mazzini.[90] Bajo el sino del grito de guerra: "*Ni Dieu ni maître*", lanzado por el anarquista ruso como acusación, Schmitt se apropia del concepto de teología política para responder a aquello que considera el mayor ataque a la teología y a la política con la más decidida afirmación de ambas. El "antagonismo concreto" desde cuya perspectiva Schmitt define su posición a través del concepto de *teología política* es lo opuesto de Bakunin, la oposición entre la autoridad y la anarquía, la fe en la revelación y el ateísmo, es la defensa de lo teológico, de lo moral y de la idea política contra la paralización "de toda decisión moral y política en un paradisíaco más acá de vida inmediata, natural, y de una encarnación aproblemática".[91]

90 *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, St. Imier, 1871. ¿Es necesario aclarar expresamente que Schmitt nada dice acerca del origen del concepto y que no da ningún indicio extra a los lectores de la *Politische Theologie*, para quienes la relación entre el título de la obra y el nombre del enemigo contra el que se enfrenta con mayor agudeza permanece velada? Véase NP 54.

91 *Politische Theologie*, p. 55 (82). "Es sólo con Bakunin que el combate contra la teología adquiere la firmeza total de un naturalismo absoluto" (p. 55 [81]; véanse pp. 45, 49, 56 [64-65, 69, 83-84]). Al final de *Römischen Katholizismus*, que Schmitt escribió, tal como lo consigna en *Politische Theologie*, "al mismo tiempo" que este texto escrito "en marzo de 1922", Schmitt analiza

Por cierto, esto no significa que el concepto tuviera "en vista" única o principalmente la hostilidad hacia el anarquismo,

---

la actitud católica frente al anarquismo de Bakunin y a la relación que "el proletariado industrial, motor de la lucha de clases, y el espíritu ruso que se aparta de Europa" entablaron en la "República rusa de los soviets": "Sé que en el odio ruso contra la civilización de la Europa occidental puede haber más cristianismo que en el liberalismo y en el marxismo alemán, que algunos católicos eminentes han considerado al liberalismo como un enemigo peor que el ateísmo declarado de los socialistas y que, finalmente, tal vez en la ausencia de forma podría llegar a estar potencialmente la fuerza que diera nacimiento a una forma nueva capaz de configurar también la era económica y técnica. Subespecie de su consistencia, que a todo sobrevive, la Iglesia católica en este caso tampoco tiene necesidad de decidirse, también en este caso será el *complexio* de todo lo que sobrevive. Ella es la heredera. Pero, de todos modos, existe una decisión inevitable del día actual, de la constelación actual y de la generación actual. En este caso, la Iglesia, aunque no pueda pronunciarse en favor de ninguno de los dos partidos, debe, de hecho, estar de un lado, tal como estuvo, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, del lado de los contrarrevolucionarios. Y en este caso creo que en aquella lucha de vanguardia de Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de humanidad estaban del lado de la idea y de la civilización europea occidentales, del lado de Mazzini y no del lado del socialismo ateo del anarquista ruso" (pp. 79-80. Segunda edición: "[…] más cerca de Mazzini que del socialismo ateo del anarquista ruso", p. 53). Véase *Römischer Katholizismus*, pp. 74-78 (49-51); *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [La dictadura. Desde los comienzos de la idea de soberanía moderna hasta la lucha de clases proletaria], Munich/Leipzig, 1921, p. 147; *Die geistesgeschichtliche Lage*, pp. 79, 83, 87; *Donoso Cortés*, pp. 9-10.

o que estuviese atado polémicamente a esa hostilidad. *Teología política* es la definición precisa, la única definición adecuada para calificar la *doctrina de Schmitt.* Al mismo tiempo, el concepto le sirve a Schmitt como un *arma* de aplicación universal. La teología política marca, por un lado, el lugar de Schmitt dentro de la guerra de credos políticos y, por otro lado, es el instrumento que utiliza con virtuosismo para forzar al adversario a participar de esa guerra. Porque de ningún modo Schmitt llama *teología política* sólo a una doctrina política que, como la suya propia, reclama para sí el anclaje en la teología;[92] más bien parece hallar "teologías políticas" incluso allí donde toda teología se rechaza expresamente, lo político se niega y toda teología política se declara "liquidada". Ni la negación ni la indiferencia le abren una salida al adversario para escapar del plano de la teología política. Las posiciones opuestas se basan o bien en las "transferencias" y en los "cambios de reparto" tomados como préstamo de la teología, se revelan como formas y productos de la "secularización", han perdido legitimidad al apartarse de

92 Véase *Politische Theologie*, pp. 37, 40, 45 (49, 56, 64). En 1950, Schmitt declara: "Ya he aprendido la lección de que se ha vuelto imposible crear una teología política a través del dogma cristiano de la trinidad. Lo creo sin dudas". Que no lo cree *de ningún modo* lo demuestra con la totalidad del libro en el que se encuentra esa frase, *ad oculos* (*Donoso Cortés,* p. 10). Veinte años más tarde, Schmitt no se contenta con defender punto por punto la teología política contra la "leyenda de que fue liquidada", sino que incluso amaga con impulsarla hasta el propio "núcleo de la doctrina de la trinidad" (*Politische Theologie II*, pp. 116-123).

la teología cristiana, o bien se presentan como *metafísica malgré lui*, desnudándose de ese modo de su posible supremacía racional o natural (ya fuera fundada en lo histórico-filosófico o de otra manera) frente a la posición de la fe en la revelación.[93] La teología política de Schmitt, su "saber íntegro" acerca del "núcleo metafísico de toda política", le suministra el fundamento teórico para una lucha en la que la fe sólo puede toparse con la fe. Así, la teología política se consolida al mismo tiempo como arma de Schmitt y como estrategia para desarmar al enemigo. Si "toda declaración de orden intelectual, de manera consciente o inconsciente, tiene como premisa un dogma –ortodoxo o herético–",[94] entonces lo único que queda es decidir entre ortodoxia y herejía. Quien no reconoce la necesidad de esta decisión está decidiéndose justamente con ello contra la ortodoxia y revelándose como hereje. Cuando, por ejemplo, Schmitt llama a Marx el "heresiarca del socialismo ateo" o el "verdadero clérigo del pensamiento económico", no se trata de una sim-

93 Schmitt emula a Donoso Cortés, del cual dice que ve "en su mentalidad radical únicamente la teología del adversario", *Politische Theologie*, p. 54 (79). Compárese, además de las numerosas pruebas en el texto y en las notas al pie, ejemplos que prácticamente podrían reproducirse a voluntad: *Politische Romantik*, pp. 23, 86, 87, 91, 223; *Die geistesgeschichtliche Lage*, pp. 41, 45-46, 64, 89; *Staatsethik und pluralistischer Staat*, *Positionen und Begriffe*, p. 135; *Die vollendete Reformation*, pp. 52, 61-63; *Politische Theologie II*, pp. 34-35, 124-126; *Die legale Weltrevolution* [La revolución mundial legal], en *Der Staat*, fascículo 3, 1978, p. 337.

94 *Politische Romantik*, p. 5.

ple expresión de polémica banal.[95] Schmitt es consecuente con su "modo de pensar ontológico-existencial" cuando constata que Bakunin *debió* transformarse en "el teólogo de lo anti-teológico".[96] Y tampoco es una paradoja, por el contrario: Schmitt se encuentra en perfecta concordancia con su teología política cuando ataca aquello que define como "antirreligión del tecnicismo" (80) y más tarde como "religión del tecnicismo" (93, 94). La antirreligión del tecnicismo es una *religión* del tecnicismo porque, y en tanto, es una *antirreligión*. Tiene un significado religioso. La "creencia en la técnica" no es neutral. Bajo esa creencia subyace el alejamiento de la verdadera religión. Por menos libre que fuera Bakunin para decidir disolverse en la encarnación del paradisíaco más acá, por más que el ateísmo deba ser y permanecer como una fe herética, la decisión en favor o en contra de Dios mal puede esquivarse huyendo a un "sistema de objetividad inequívoca".[97] Luego de que el proceso de neutralizaciones y despolitizaciones llegara a su fin, se comprueba que el campo de batalla que se quería abandonar al comienzo de ese proceso en realidad nunca fue abandonado. Si bien en apariencia se logró desplazar la discusión desde lo teológico hasta lo económico en una "sucesión de pasajes de un

95 *Der unbekannte Donoso Cortés* (1929), en *Donoso Cortés*, p. 74. Véase *Die geistesgeschichtliche Lage*, pp. 64, 65, 67, 68, 71, 75.

96 *Politische Theologie*, 2ª ed., p. 84. En la primera edición, esas dos palabras –que a su vez integran la última frase del texto– aún no eran *debió transformarse*, sino *se transformó* (p. 56). Véase *Die Sichtbarkeit der Kirche*, p. 80.

97 *Römischer Katholizismus*, p. 31 (21).

centro de referencia a otro" (80) cada vez más hacia la periferia, una vez alcanzado el último "pasaje" del proceso, una vez que la discusión se extiende a la técnica moderna, que no puede tener en vista ninguna otra neutralidad que no sea la neutralidad de las armas que pone a su disposición para la lucha, una vez transitados todos los rodeos, una vez disueltos todos los retoques, aparece en toda su nitidez el texto fundamental, la discriminación existencial entre amigo y enemigo, y sale a la superficie el núcleo de la discusión. La técnica permite evidenciar que en todo momento, tanto al final como al comienzo de la neutralización y la despolitización, la religión está contra la religión, la fe lucha contra la fe, y que "la historia universal" sigue "en movimiento". "El espíritu del tecnicismo, que está en el origen de la creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal, es tal vez un espíritu maligno y diabólico, pero no como para ser rechazado de plano por mecanicista y ser adscrito a la técnica." "Es la confianza en una metafísica de la actividad" cuya creencia "puede considerarse fantástica y satánica, pero no simplemente como una carencia de alma muerta, sin espíritu o mecanicista" (93, trad.: p. 89). Satán no tiene ningún poder sobre la Providencia, no puede evitar ser útil a sus fines. La historia del mundo aún no ha llegado a su fin. El "heresiarca del socialismo ateo" y el "teólogo de lo anti-teológico" contribuyen a que su "sentido oscuro continúe creciendo". A los enemigos de la teología política no les queda más remedio que certificar su verdad.

La teología política parece invencible, parece condenada al éxito. Pero, ¿de qué vale un triunfo cuando la derrota

está excluida, cuando, como consignara una generación antes de la *Teología política* un "teólogo" muy respetado por Schmitt, el triunfo en la fe le está dado a uno muy de antemano? ¿Acaso la valentía que requiere la teología política es la valentía de aquel que se presenta a la lucha *aun* sabiendo que ya ha triunfado? Pero, ¿con quién tiene que luchar, contra quién debe alinearse primero? ¿Dónde está el verdadero enemigo? ¿Detrás de qué máscaras se esconde? ¿Cómo es posible reconocerlo? La teología política reivindica la supremacía de la acción sobre el conocimiento porque somete todo al mandamiento de la obediencia. Se justifica como teoría a partir de que "aviva oposiciones vigorosas y agrupa a los adversarios en lucha como enemigos vigorosos",[98] de que en la lucha entre un credo y otro obliga a tomar partido, de que responde al "llamado concreto de la historia" interviniendo en la lucha con una doctrina polémica de lo político y manteniendo despierta la conciencia de su ineluctabilidad. La tarea principal de la teología política consiste en concentrar todos los esfuerzos en "la única" decisión "que importa". Sin embargo, no está en condiciones de aventurar cuándo, dónde ni contra quién deberá tomarse esa decisión. No puede fijar ninguna toma de posición determinada, no puede orientar la acción en forma "concreta", ya que los caminos de la Providencia son inescrutables. La decisión más importante sigue siendo, en todos los aspectos, cuestión de fe. Podría decirse: la teología política termina ahí, y el teólogo político está solo consigo mismo. ¿Acaso

98 Véase *Die geistesgeschichtliche Lage*, p. 85.

esta decisión nacida de la obediencia de la fe a la autoridad suprema finalmente no ha de poder diferenciarse de la decisión que ha fundado su causa sobre nada? Para Carl Schmitt, todo depende de cómo se responda esa pregunta.[99] Como su teología política está construida sobre la cúspide de la fe, la *fidelidad* debe cargar con todo el peso. Aun más que las decisiones "teóricas" y prácticas con las que ella carga al teólogo político, pesa el alivio de la carga que le brinda en esas mismas decisiones a través de la certeza de que la marcha del destino ya está siempre *en orden* y que la *salvación* es el sentido de toda historia del mundo.[100]

La supuesta fortaleza de la teología política de Schmitt es tan engañosa como intrincada es la situación del enemigo. La batalla decisiva se desarrolla, como lo comprueba Strauss, únicamente entre los enemigos mortales. Es una lucha que parece tener que dirigirse contra la "creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal" (A 33). Pero en qué forma: ¿en la forma del bolchevismo o en la forma del liberalismo? ¿Acaso el enemigo mortal es la "nueva fe", o la primacía la tiene el "debate secular" con el judaísmo, que negó

99 Véase *Ex Captivitate Salus*, pp. 87-89, 52-53; *Politische Romantik*, p. 25, 104.

100 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 25-26; *Politische Romantik*, p. 137; *Ex Captivitate Salus*, p. 53; *Land und Meer*, p. 58 (49). Véanse *Drei Möglichkeiten*, p. 928; *Die geschichtliche Struktur*, p. 147; también las afirmaciones de Schmitt sobre la guerra en tanto juicio divino en *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat, Positionen und Begriffe*, p. 239, además de en *Ex Captivitate Salus,* p. 58. Véanse NP 83 y 91.

desde el principio que "Jesús es el Cristo"?[101] ¿Sería posible que el Anticristo haya entrado en escena con el nacionalsocialismo, o ya estaba actuando hace rato de manera oculta? Si la batalla decisiva aún está en un futuro lejano y si en el aquí y ahora, de este lado del debate escatológico, lo que importa es fortalecer el *katechon*,[102] que puede someter al An-

101 *Disputation über den Rechtsstaat*, pp. 86-87; "Apertura de las conferencias científicas a cargo del Reichsgruppenwalter, el consejero de Estado Prof. Dr. Carl Schmitt", en *Das Judentum in der Rechtswissenschaft* [El judaísmo en la ciencia jurídica]. Discursos, conferencias y conclusiones de la jornada del Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB [Grupo de docentes universitarios del Reich asociados a la Federación Nacionalsocialista de Guardianes del Derecho], el 3 y 4 de octubre de 1936. Fascículo 1. *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist* [La ciencia jurídica alemana luchando contra el espíritu judío], Berlín, p. 14 (véanse las "Palabras de cierre", pp. 30, 33, 34); *Die vollendete Reformation*, pp. 62-63. Véase *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes,* pp. 88-89, 92-93, 108-110; *Land und Meer*, p. 10 (modificado en la segunda edición, p. 8) y p. 67 (2ª ed., p. 56, también modificado; en cuanto a aquello que Disraeli "dijo sobre el cristianismo y el judaísmo", véase Bruno Bauer, *Disraelis romantischer und Bismarcks sozialistischer Imperialismus* [El imperialismo romántico de Hegel y el socialista de Bismarck], Chemnitz, 1882, p. 53).

102 Segunda Epístola de san Pablo a los tesalonienses, II, 6 y 7, san Agustín: *De Civitate Dei*, XX, 19. "No creo que para una fe aunténticamente cristiana sea posible otra imagen de la historia que no sea la del *katechon*." *Der Nomos der Erde*, p. 29. Véanse pp. 28-36; *Land und Meer*, pp. 11-12, 56 (10, 47); *Beschleuniger wider Willen*, en Das Reich, 19 de abril de 1942; *Ex Captivitate Salus*, p. 31; *Drei Möglichkeiten*, pp. 929-930; *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 385, 428-429; *Politische Theologie II*, p. 81.

ticristo por un plazo indeterminado, ¿cómo hacer para distinguir al que *frena* del que *acelera,* cómo hacer para distinguir a éstos del que *acelera contra su voluntad*? Si el enemigo es la forma de nuestra propia pregunta, ¿acaso la figura de Schmitt no está definida de manera "inequívoca"?[103] ¿O acaso la identidad del teólogo político se parecerá tanto a la de su verdadero enemigo como dos gotas de agua?

Schmitt se autodefinió como un *Epimeteo cristiano*.[104] El Epimeteo cristiano cree conocer "el arcano de la onto-

103 *Theorie des Partisanen*, p. 87; *Ex Captivitate Salus*, pp. 89-90. Véase *Clausewitz als politischer Denker*, *Bemerkungen und Hinweise* [Clausewitz como pensador político, comentarios y advertencias], en *Der Staat*, fascículo 4, 1967, pp. 495, 499. La frase *El enemigo es la figura de nuestra propia pregunta*, que Schmitt utiliza de manera reiterada sin indicar su origen, proviene de *Sang an Palermo*, del poeta Theodor Däubler: "El enemigo es la figura de nuestra propia pregunta. / E iremos detrás de él, él detrás de nosotros hasta la muerte misma", *Hymne an Italien*, Leipzig, 1919, 2ª ed., p. 65 (véase *Ex Captivitate Salus*, pp. 49, 53).

104 *Ex Captivitate Salus*, pp. 12, 53; véase p. 31. Obsérvese la p. 89 y véase *Politische Theologie II*, pp. 124-126. El escritor católico Konrad Weiss publicó en 1933 una interpretación cristiana-mariana de la historia con el título *Der christliche Epimetheus* (editorial Edwin Runge, s/l) a la que Schmitt se refiere con su autocaracterización. En una nota de *Der christliche Epimetheus*, Weiss habla del "prestigio político y público de que goza el jurista católico Carl Schmitt [...]: él ve el derecho como un *integrum* místico y práctico en el que el carácter ambiguo de la posición lógico-humana, en última instancia irreductiblemente cristiana, debe ser superado en la decisión jurídica para derivar en una vasta fecundidad de la política y de la historia. Ese

logía" y saber que toda verdad histórica sólo es verdadera una vez. Cree saber que "toda palabra humana es una respuesta", que toda teoría responde a un único llamado, que "vista desde la perspectiva del hombre" la respuesta al llamado de la historia "sólo puede ser una anticipación –e incluso suele ser sólo una anticipación ciega– de un mandamiento al que hay que obedecer".[105] Schmitt quiere que su *Concepto de lo político* también se entienda en el sentido de una anticipación de un mandamiento, como acción de un Epimeteo cristiano en el estado de la historicidad y del juicio. Entonces, cuando declara que "todo espíritu es sólo espíritu presente" (79, trad.: p. 77, mod.), que "todos los conceptos de la esfera intelectual, incluyendo el concepto de espíritu, son por naturaleza pluralistas y sólo pueden entenderse a partir de la existencia política concreta" (84, trad.: p. 82, mod.) y que "todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos tienen un sentido *polémico*" (31, trad.: p. 27), está respondiendo a un llamado único

---

cambio del derecho y de la masa, de la 'técnica' y de la creatura aparece también como una forma específicamente católica del significado del presente" (p. 81 n.). En el libro de su amigo también aparece la frase: "La salvación es, contra todo concepto, el sentido decisivo de la historia" (p. 47), de la que Schmitt se apropia en su "reflexión sobre la historia universal" y que puede considerarse su frase central o guía (*Land und Meer*, p. 58; 2ª ed., p. 49). En relación con la teología de la historia de Weiss, que impresionó fuertemente a Schmitt, véanse pp. 12, 17, 21, 23, 28-29, 31, 34, 39, 54, 57, 78, 88-89, 101, 105, 109-110, 111.

105 *Die geschichtliche Struktur*, pp. 148, 151, 166. Véanse *Drei Möglichkeiten*, pp. 930-931; *Der Nomos der Erde*, pp. 6, 20.

que cree captar como un llamado personal.[106] Lo que separa al historicismo del Epimeteo cristiano del historicismo de un Croce o un Collingwood[107] es el "saber íntegro" acerca del sentido y la definición del drama que mantiene en movimiento a la historia universal. Lo único que separa al historicismo de Schmitt del historicismo de sus contemporáneos liberales, y por cierto que lo hace, es su fe.

Leo Strauss no tiene en mente el horizonte de la fe cuando, al final de su *Comentario*, dice que la "crítica al liberalismo introducida" por el autor de *El concepto de lo político* sólo podrá "consumarse si se logra conquistar un horizonte más allá del liberalismo" (A 35). Pero, ¿qué es lo que impide la consumación de esta crítica que no puede hacerse dentro del propio horizonte del liberalismo, que no es posible sin poner en duda, desde las bases, sus presupuestos teóricos? No tanto la crisis del liberalismo, que, como Strauss señala en 1935, "últimamente ha caído en descrédito, por motivos en parte muy buenos y en parte muy malos", sino más bien la circunstancia de que la "sistemática del pensamiento liberal" en Europa "aún no ha sido

106 *Politische Theologie*, p. 55 (82); véanse Nota preliminar a la 2ª ed., p. 7; *Staat, Bewegung, Volk* [Estado, movimiento, pueblo], p. 17; *Politische Theologie II*, pp. 25 y 73.

107 En relación con Croce, véase *Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung*, p. 517 (véase *Der Begriff des Politischen*, 79); en relación con Collingwood, *Die geschichtliche Struktur*, pp. 151-154. Compárese la crítica de Leo Strauss, "On Collingwood's philosophy of history", en *The Review of Metaphysics*, vol. V, Nº 4, junio de 1952, pp. 559-586.

reemplazada por ningún otro sistema", lo que convierte el análisis del liberalismo en la tarea y en el punto de partida de un emprendimiento cuyo fin *último* no es la crítica al liberalismo. La crítica del presente "es el comienzo necesario, el acompañamiento constante y la característica inequívoca de la búsqueda de la verdad que es posible en nuestra era".[108] El ascenso de la opinión a conocimiento, la aspiración de liberarse de la caverna de la existencia histórica para alcanzar la luz de un saber íntegro que es el sentido original de la filosofía debe comenzar con las opiniones más poderosas de la época y cuestionar sus prejuicios más fuertes. Así, la crítica al liberalismo en general y al concepto liberal de cultura es para Strauss un movimiento de pensamiento al que se le señala el camino mediante la demanda que surge de la propia crítica de conquistar un horizonte más amplio, más abarcador, más allá del liberalismo. Strauss se abre su camino de "retorno al origen" (A 34) como un camino que lo lleva a reflotar controversias supuestamente obsoletas, "históricamente decididas". Ese camino, que lo aparta del desafío de la convicción más profunda del presente –la certeza de que todo pensar, todo entender y todo actuar son históricos, es decir, que no están motivados más que por la decisión humana arbitraria o por el azar del destino, y que por lo tanto cualquier posibilidad de entender a los pensadores del pasado tal como ellos se entendían a sí mismos queda necesariamente vedada para nosotros–, lo lleva al intento de examinar a fondo la polé-

108 Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, pp. 9-10, 13.

mica entre las Luces y la ortodoxia[109] y a retomar la cuestión tratada en esa polémica para culminar en la querella entre los antiguos y los modernos. La tarea que Strauss con-

109 "El examen crítico de los argumentos y de los contraargumentos presentados en esta polémica lleva a concluir que no puede hablarse de una refutación de las afirmaciones básicas de la tradición, entendidas 'de manera externa'. Porque todas esas afirmaciones se basan en el presupuesto irrefutable de que Dios es todopoderoso, que sus designios son inescrutables. Si Dios es todopoderoso, los milagros y la revelación en general también lo son, y sobre todo en particular los milagros y la revelación de la Biblia son posibles… Pero, a pesar de que el ataque del Iluminismo contra la ortodoxia ha fracasado, el combate de estas dos fuerzas enemigas trajo sin embargo un resultado de consecuencias profundas para el Iluminismo: logró a su vez, permítasenos decirlo así en forma provisoria, defenderse del ataque de la ortodoxia. Es posible que no haya podido –para dar un ejemplo que es algo más que eso– probar la imposibilidad o la irrealidad de los milagros: lo que pudo es dar cuenta de la incognoscibilidad del milagro en tanto tal, y protegerse de ese modo de las exigencias de la ortodoxia. Lo que es válido de la crítica agresiva del Iluminismo no lo es de su crítica defensiva. Este conflicto entre el Iluminismo y la ortodoxia hizo más claro y conocido que hasta entonces el hecho de que las presuposiciones de la ortodoxia –la realidad de la creación, de los milagros y de la revelación– no son objeto de saber (filosófico o histórico), sino sólo de fe, por lo que no poseen el carácter vinculante propio de lo sabido." Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, pp. 18, 19-20; véanse pp. 13-15. Obsérvense pp. 27-28 y *Liberalism ancient and modern*, Nueva York, 1968, p. 256 [trad. esp.: *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 368-369]. Véase *Persecution and the art of writing*, pp. 105-107 y NP 41.

sidera "urgente" y que se requiere para una "crítica radical al liberalismo" –llegar a una "comprensión adecuada de Hobbes", tarea que torna indispensable volver a ganar el horizonte en el que Hobbes "sentó las bases del liberalismo" (A 35)– desemboca consecuentemente en la empresa incomparablemente más difícil de avanzar hasta aquel que marcó "un punto de inflexión y un torbellino en la llamada historia universal", hasta Sócrates, para alcanzar una comprensión filosóficamente adecuada del fundador de la filosofía política y de aquello que él puso en marcha.[110] Según el testimonio del propio Strauss, la nueva orientación iniciada cuando dejó de lado el prejuicio de que no se puede retornar al pensamiento anterior al moderno "*not entirely by accident*" halló su primera expresión en el *Comentario*.[111]

110 *To understand Socrates* es la tarea principal que se fija Strauss en *Natural right and history*, y es también la palabra de orden implícita en su análisis de los dos pensadores de la modernidad que mayor influencia ejercieron sobre él –Nietzsche y Heidegger– (*Natural right and history*, Chicago, 1953; véanse las primeras palabras de la introducción y de los capítulos III y IV). "La cuestión de Sócrates" está presente en cada uno de los catorce libros que Strauss escribió después de 1932. Tal vez en ningún otro lado esta cuestión esté expresada de manera tan penetrante y tan lejos de toda convención como en la obra madura de Strauss: *Socrates and Aristophanes*, Nueva York, 1966; *Xenophon's Socratic Discourse*, Ithaca, 1970; *Xenophon's Socrates*, Ithaca, 1972.

111 Prefacio a la traducción inglesa en *Spinoza's critique of religion*, p. 31; reimpreso en *Liberalism ancient and modern*, p. 257 [trad. esp. cit.: p. 370]. Véase además de este largo prólogo del año 1962, sobre el cual Strauss dice en una carta a Alexandre Kojève:

Para Strauss la cuestión de Sócrates era *desde el comienzo* la decisiva, la fundamental. Guiado por esa cuestión, "el problema teológico-político" siguió siendo siempre "*el* tema" de sus investigaciones. La cuestión de aquello que es primordial lo determina a volver a ocuparse una y otra vez de las respuestas y las demandas de la teología y la política: con sus *respuestas*, porque la filosofía política debe buscar la discusión sobre lo correcto y no puede rehuir la confrontación con las alternativas si es que pretende, por otro lado, desarrollar plenamente su propia fuerza y su fortaleza en el intento de responder de manera coherente y exhaustiva a la cuestión del orden de las cosas humanas; con sus *demandas*, porque la filosofía política siempre fue y debe ser también política de la filosofía, acción política al servicio de la filosofía, defensa y protección de la vida filosófica.[112] Lo político y la religión merecen la atención es-

---

"*It comes as close to an autobiography as is possible within the limits of propriety*" (29 de mayo de 1962, Leo Strauss Papers, caja 4, p. 11), el prólogo escrito en alemán a *Hobbes' politische Wissenschaft*, pp. 7-8, y *A giving of accounts* en The college, Annapolis, vol. 22, Nº 1, abril de 1970, pp. 2-4, también "An unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's", en Interpretation, *A Journal of Political Philosophy*, vol. 7, Nº 3, septiembre de 1978, p. 2.

112 En este contexto halla por primera vez su lugar la reflexión sobre el "arte de la escritura cuidadosa", cuyo redescubrimiento y reactivación en nuestro siglo están asociados con el nombre de Leo Strauss. Para caracterizar la política de los filósofos, valgan estas afirmaciones sobre Alfarabi con las que se caracteriza muy bien la política propia de Strauss. Están en la

pecial de la filosofía política no a pesar de que no todo es política y no todo es fe, sino a causa de ello.

---

introducción a *Persecution and the art of writing* (p. 17) y dicen así: "We may say that Fārābī's Plato eventually replaces the philosopher-king who rules openly in the virtuous city, by the secret kingship of the philosopher who, being 'a perfect man' precisely because he is an 'investigator', lives privately as a member of an imperfect society which he tries to humanize within the limits of the possible. Fārābī's remarks on Plato's policy define the general character of the activity of the *falāsifa*" [Podemos decir que el Platón de Fārābī finalmente reemplaza al rey-filósofo, que gobierna abiertamente en la ciudad virtuosa, por el reinado secreto del filósofo, quien, siendo "un hombre perfecto" precisamente porque es un "investigador", vive de manera privada como un miembro de una sociedad imperfecta que procura humanizar dentro de los límites de lo posible. Las observaciones de Fārābī sobre la política de Platón definen el carácter general de la actividad de los *falāsifa*]. En el prólogo, Strauss brinda al lector un indicio sin parangón en su obra: "For the Introduction I have made free use of my article 'Fārābī's Plato' [Para la Introducción hice un uso libre de mi artículo "El Platón de Fārābī] (*Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, Nueva York, 1945, pp. 357-393)". El ensayo al que hace referencia Strauss es uno de los más importantes que escribió y uno de los que más ayudan a entender su proyecto filosófico. El pasaje citado dice (p. 384): "We may say that Fârâbî's Plato eventually replaces Socrates' philosopher-king who rules openly in the perfect city by the secret kingship of the philosopher who lives privately as a member of an imperfect community. That kingship is exercised by means of an exoteric teaching which, while not too flagrantly contradicting the accepted opinions, undermines them in such a way as to guide the potential philosophers toward the truth. Fârâbî's remarks on Plato's own

Mientras que lo político tiene una importancia central para el pensamiento de Leo Strauss, no puede afirmarse lo mismo respecto de la cuestión del enemigo o de la hostilidad. La hostilidad no toca el núcleo de su existencia, y su identidad tampoco adquiere su contorno en la lucha con el enemigo. Mucho más dicen sobre esa identidad los amigos que Strauss escogió, y en ningún otro lugar esto puede apreciarse mejor que en su filosofía.

---

policy define the general character of all literary productions of 'the philosophers'" [Podemos decir que el Platón de Fārābī reemplaza al rey-filósofo de Sócrates, que gobierna abiertamente en la ciudad perfecta por el reinado secreto del filósofo que vive de manera privada como un miembro de una comunidad imperfecta. Este reinado es ejercido por medio de una enseñanza exotérica que, aun cuando no esté en contradicción flagrante con las opiniones vigentes, la socaba de manera de guiar a los filósofos potenciales hacia la verdad. Las observaciones de Fârâbî sobre la política de Platón definen el carácter general de todas las producciones literarias de "los filósofos"]. Es posible que la "política filosófica" (*On tyranny*, pp. 220-221) tenga preponderancia en la práctica del arte de escribir exotérico-esotérico, pero lo cierto es que "el arte de la escritura cuidadosa" no tiene su fundamentación más profunda en la intención política de aquellos que se sirven de ella, sino en su intención filosófica. No se la advierte a la luz del *polémios.* El acceso sólo lo asegura el *eros* (*Persecution and the art of writing*, p. 36; *What is political philosophy*?, p. 40; *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, ILL, 1958, p. 299; *Liberalism ancient and modern*, p. 8 [trad. esp. cit.: pp. 20-21]).

Leo Strauss
Comentario sobre *El concepto de lo político,* de Carl Schmitt

I

[1] El tratado de Schmitt[1] está al servicio de la cuestión del "orden de las cosas humanas" (95), esto es, del Estado. En vista de que en la actualidad el Estado se ha vuelto tan cuestionado como no se lo hacía desde hace siglos (23 y s.), la comprensión del Estado exige una fundamentación radical, una "exposición simple y elemental" de aquello que constituye el fundamento del Estado, esto es, de lo político; ya que "el concepto del Estado presupone el concepto de político" (20, trad.: p. 15).

[2] Esa tesis, que abre la investigación sobre el concepto de lo político, debe entenderse de acuerdo con los principios de comprensión generales del propio Schmitt. Según

1 *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, reeditado por Carl Schmitt, Munich/Leipzig, 1932. Las cifras indicadas entre paréntesis corresponden a los números de página de esa edición. [Reemplazadas por el editor por los números de página correspondientes de la edición de 1963.]

estos principios, la proposición: "lo político precede al Estado" no puede pretender expresar una verdad eterna, sino sólo una verdad presente. Porque "todo espíritu es sólo espíritu del presente" (79, trad.: p. 77); "todos los conceptos de la esfera intelectual, comprendido el concepto de espíritu, son por naturaleza pluralistas y pueden ser comprendidos únicamente en relación con la existencia política concreta" (84, trad.: p. 99, mod.); "todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, tienen un sentido *polémico*; tienen presente una conflictualidad concreta, están ligados a una situación concreta [...]" (31, trad.: p. 27). De acuerdo con estos principios, caben las preguntas: ¿en qué sentido la situación presente urge a reconocer en lo político el fundamento del Estado? ¿Frente a qué adversario lo político aparece como fundamento del Estado?

[3] La situación presente se caracteriza por el hecho de que un proceso de trescientos años "ha llegado a su término" (94, trad.: p. 89). La era a cuyo fin asistimos es "la era de las neutralizaciones y las despolitizaciones". La despolitización no sólo es el resultado casual o incluso necesario del desarrollo moderno, sino su objetivo original y esencial; el movimiento en el que el espíritu moderno ha ganado su mayor eficacia –el liberalismo– se caracteriza precisamente por la *negación* de lo político (68 y s.). Si a partir de ahora el liberalismo ha perdido su credibilidad, por lo cual hay que oponerle "otro sistema", entonces, en todos los casos la primera palabra contra el liberalismo es: la *afirmación* de lo político. Y si con la negación de lo político el liberalismo creyó lograr la fundación del Estado o, más precisamente,

provocar el advenimiento de la convivencia acorde con la razón, hoy, tras el fracaso del liberalismo, se toma conciencia de la idea de que el Estado sólo puede ser entendido a partir de la afirmación de lo político. De modo que la tesis fundamental de Schmitt también está absolutamente condicionada por la polémica contra el liberalismo; sólo puede entenderse como una tesis polémica, sólo puede entenderse a partir de "la existencia política concreta".

[4] La tarea de Schmitt está determinada por el fracaso efectivo del liberalismo. Las circunstancias que motivaron dicho fracaso son las siguientes: el liberalismo negó lo político; pero con ello no lo eliminó del mundo, sino que sólo lo ocultó; llevó a que a través de un lenguje antipolítico… se practicara la política. De modo que el liberalismo no mató lo político, sino sólo la comprensión de lo político, la sinceridad respecto de lo político (65 y s.). Para eliminar la cortina de humo que el liberalismo ha puesto entre nosotros y la realidad, es necesario mostrar lo político como tal y de modo tal que sea imposible de negar. En primer lugar, hay que sacar a lo político de la oscuridad con la que el liberalismo lo ha disimulado, y traerlo a la luz, para que pueda plantearse seriamente la cuestión del Estado.

[5] De manera que no alcanza con constatar el fracaso efectivo del liberalismo, con mostrar que el liberalismo se refuta a sí mismo *ad absurdum* cada vez que toma parte de un acto político, con señalar que "todos los observadores atentos… se desesperaron por encontrar allí (esto es, en el liberalismo) un principio político o alguna coherencia lógica" (69, trad.: p. 68, mod.). Tampoco alcanza con enten-

der que la incoherencia manifiesta de toda política liberal es la consecuencia necesaria de la negación rotunda de lo político (69). Más bien se trata de sustituir la "sistemática del *pensamiento* liberal, extraordinariamente lógica" –que se pone de manifiesto en la incoherencia de toda *política* liberal– por "otro sistema" (70), más precisamente, por un sistema que no niegue lo político, sino que le otorgue validez.

[6] Schmitt es consciente de ello, y esto sólo alcanza para caracterizar la importancia de sus esfuerzos; pues con esa conciencia se encuentra solo entre los adversarios del liberalismo, que suelen llevar en el bolsillo una doctrina antiliberal muy elaborada, sólo que… "la sistemática del pensamiento liberal, extraordinariamente lógica", que "pese a todos los reveses, en Europa todavía no ha sido sustituida por ningún otro sistema" (70, trad.: p. 68). De ese modo, Schmitt señala la dificultad fundamental incluso de *su* investigación. Ya que si es cierto que la "sistemática del pensamiento liberal" "hoy en Europa" aún no ha sido sustituida "por ningún otro sistema", entonces cabe esperar que al exponer sus opiniones también él se vea impelido a hacer uso de elementos del pensamiento liberal. De allí resulta el carácter provisorio de las notas de Schmitt. El propio Schmitt lo expresa: no pretende más que "*encuadrar* teóricamente un problema de alcances desmesurados"; las tesis de su texto "son concebidas como un *punto de partida* para una discusión objetiva" (96, trad.: p. 91). A partir de allí, surge para el crítico la obligación de prestar más atención a aquello en lo que Schmitt se diferencia de la perspectiva dominante, que subrayar aquello en lo que simplemente se contenta con seguirla.

II

[7] Schmitt renuncia deliberadamente a dar una "definición exhaustiva" de lo político (26, trad.: p. 23). Desde el comienzo entiende la cuestión de la "*esencia* de lo político" (20) como la cuestión de lo *específico* de lo político (21 y 26 y s.). Ciertamente no porque considere que la cuestión del género dentro del cual debe definirse la diferencia específica de lo político ya esté respondida o porque le resulte indiferente, sino precisamente en virtud de un profundo recelo respecto de la respuesta más evidente en la actualidad: abre camino hacia una respuesta auténtica a la cuestión del género llevando *ad absurdum* la respuesta más evidente hoy cuando es confrontada con el fenómeno de lo político. La respuesta que aún hoy sigue siendo la más evidente a pesar de todas las recusaciones, en realidad, la respuesta liberal a la cuestión del género dentro de la cual debe definirse la particularidad de lo político y, con ello, del Estado, es la siguiente: este género es la "*cultura*", es decir, la totalidad "del pensamiento y de la acción de los hombres", que se organiza en "dominios diversos, y relativamente autónomos" (26, trad.: p. 22), en "provincias de la cultura" [Natorp]. Schmitt permanecería en el horizonte de esta respuesta si, como parece en un primer momento, dijera: así como "en el plano moral, las distinciones de fondo" son "el bien y el mal, en el estético, lo bello y lo feo, en el económico, lo útil y lo dañino", de la misma manera, "la distinción específica de lo político [...] es la distinción de *amigo* [*Freund*] y *enemigo* [*Feind*]" (26, trad.: p. 23, mod.). Entretanto, rechaza de plano

este ordenamiento paralelo y análogo de lo político con otras "provincias de la cultura": la distinción entre amigo y enemigo "*no es de igual valor ni análoga* [...] a aquellas otras distinciones"; lo político no constituye "un nuevo *dominio concreto* particular" (27, trad.: p. 23, mod.). Con ello, lo que se dice es: entender lo político implica una crítica básica de, como mínimo, el concepto de cultura dominante.

[8] Schmitt no expresa esa crítica todo el tiempo. Ocasionalmente, también él habla –adoptando la forma de hablar de toda una bibliografía– de los "dominios diversos, y relativamente autónomos, del pensamiento y de la acción de los hombres" (26, trad.: p. 22), o de las distintas esferas "de la vida y del pensamiento humano" (66, trad.: p. 64, mod.). En un pasaje (71) se expresa de modo tal que un lector poco avezado podría llevarse la impresión de que, una vez que el liberalismo reconoció la autonomía de lo estético, de la moral, de la ciencia, de la economía, etc., a partir de ahora Schmitt, por su parte, pretende reconocer la autonomía de lo político, en contra del liberalismo pero continuando con las aspiraciones liberales de autonomía. Sin embargo, el entrecomillado de la palabra "autonomía" en la expresión "autonomía de los distintos dominios de la vida humana" demuestra ya cuán poco coincide Schmitt con esa concepción. Esto se advierte con más claridad cuando subraya la "*espontaneidad*" con la que el liberalismo "no sólo reconoce [...] la 'autonomía' de los distintos dominios de la vida humana, sino que los lleva a la especialización y al aislamiento total" (71, trad.: p. 69). Pero la distancia que separa a Schmitt del concepto dominante de

cultura se torna completamente clara en la siguiente caracterización, indirecta, de lo estético:

> el camino de lo metafísico a lo moral y a lo económico pasa a través de lo estético, y la ruta que pasa a través del consumo y del goce estético, aun hasta tal punto sublime, es la más segura y tranquila para alcanzar la economización general de la vida intelectual [...] (83, trad.: pp. 80-81, mod.);

porque en todos los casos el concepto dominante de cultura encierra el reconocimiento del valor autónomo de lo estético, suponiendo que no sea precisamente ese reconocimiento el que lo constituya. A partir de ello resulta como mínimo la exigencia de reemplazar el concepto dominante de cultura por otro concepto de cultura. Y ese reemplazo debe apoyarse en la comprensión de la especificidad de lo político.

[9] Como hemos visto, Schmitt renuncia expresamente a dar una "definición exhaustiva" de lo político. Partiendo de que los "diversos dominios concretos, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana" (lo moral, lo estético, lo económico, etc.) tienen sus "propios criterios" que les dan su autonomía relativa, pregunta cuál es el "criterio de lo político". Los criterios en cuestión poseen el carácter de "distinciones últimas", más precisamente, de "oposiciones" últimas. Así, el criterio de lo moral es la oposición bueno-malo, el criterio de lo estético es la oposición bello-feo, etc. Orientándose según esta relación general, Schmitt determina como "la específica distinción de lo po-

lítico [...] la distinción de amigo y enemigo" (26 y s., trad.: p. 23). Ahora bien, por "enemigo" –y, como consecuencia, también por "amigo"– ha de entenderse siempre el enemigo (amigo) *público*, "un *conjunto* de individuos agrupados que combaten a un conjunto de la misma naturaleza en una lucha por lo menos virtual, o sea, efectivamente posible" (29, trad.: p. 25, mod.). De las dos instancias de la perspectiva amigo-enemigo es evidente que la instancia del enemigo tiene la primacía, lo que se desprende ya del hecho de que, al explayarse más en detalle sobre esta perspectiva, en realidad Schmitt sólo habla de lo que significa "enemigo" (véanse 27, 29 y 32 y s.). Podría decirse: todo "conjunto de individuos" busca hacerse de amigos, *tiene* amigos justamente por el hecho de que ya tiene enemigos; "la esencia de las relaciones políticas consiste en la referencia a un *antagonismo* concreto" (30, trad.: p. 27, mod.). El "enemigo" tiene la primacía sobre el "amigo" porque "en el concepto de enemigo" –y ya no en el concepto de amigo en tanto tal– se incluye "la eventualidad, en términos reales, de una lucha" (33, trad.: p. 29) y a partir de la eventualidad de la guerra, del "caso extremo", de la "posibilidad extrema", "la vida adquiere su tensión específicamente *política*" (35, trad.: p. 32). Pero no sólo la posibilidad de la guerra constituye a lo político como tal; la guerra no es sólo "el instrumento político extremo", es el caso extremo no sólo dentro de un ámbito "autónomo" –precisamente, dentro del ámbito de lo político–, sino que es el caso extremo por antonomasia para el ser humano, ya que se refiere "a la posibilidad real de la *eliminación física*" y la mantiene latente (33, trad.: p. 30, mod.); esta orientación consti-

tutiva para lo político muestra que lo político es *fundamental,* y no un "dominio concreto, relativamente autónomo", entre otros. Lo político es lo "decisivo" (39, trad.: p. 39). Así, es comprensible que lo político no sea *"de igual valor ni análogo"* a lo moral, lo estético, lo económico, etcétera (26).

[10] Esta caracterización de lo político está íntimamente relacionada con la crítica del concepto dominante de cultura insinuada por Schmitt. Esa crítica pone en duda la "autonomía" de los diversos "dominios concretos del pensamiento y de la acción humana". Sin embargo, según el concepto dominante de cultura, no son sólo las diversas "provincias de la cultura" las que son autónomas las unas respecto de las otras, sino que la cultura como un todo es ya previamente "autónoma", es la creación soberana, el "producto puro" del espíritu humano. Esta concepción lleva a olvidar que la "cultura" siempre presupone algo que se cultiva: cultura es siempre *cultura de la naturaleza*. Esto significa originariamente: la cultura desarrolla las predisposiciones naturales; es el cuidado esmerado de la naturaleza –sin que importe si es del suelo o del espíritu humano–; con ello está justamente *obedeciendo* las indicaciones que da la propia naturaleza. Pero también puede significar: *vencer* a la naturaleza guardándole obediencia (*parendo vincere*, en palabras de Bacon); entonces la cultura ya no es tanto el cuidado fiel de la naturaleza, sino más bien una lucha dura y astuta *contra* la naturaleza. Que la cultura se entienda como cuidado de la naturaleza o como lucha con la naturaleza depende de cómo se entienda a la naturaleza: como orden a imitar o como desorden que hay que remediar. Sin embargo,

comoquiera que se entienda la cultura, en cualquier caso "cultura" es cultura de la naturaleza. "Cultura" es hasta tal punto cultura de la naturaleza que sólo puede entendérsela como creación soberana del espíritu con la condición de haber presupuesto que la naturaleza que se cultiva es *contraria* al espíritu y de haberla *olvidado*. Como ahora tendemos a entender por "cultura" preferentemente la cultura de la naturaleza *humana*, el presupuesto de la cultura es preferentemente la naturaleza humana, y como el hombre es por naturaleza un *animal sociale*, la naturaleza humana que subyace a la cultura es la vida en común natural de los hombres, es decir, la manera en que el hombre se comporta frente a otros hombres antes de toda cultura. El término correspondiente a la vida en común natural entendida de ese modo es: *status naturalis*. De modo que puede decirse que el fundamento de la cultura es el *status naturalis*.

[11] En el sentido del concepto de cultura específicamente moderno –queda aquí planteada la cuestión de si en este caso realmente puede hablarse de otro concepto de cultura que no sea el concepto de cultura *moderno* en sentido estricto–, *Hobbes* entendió el *status civilis*, que constituye el supuesto de toda cultura en sentido estricto (es decir, de todo cuidado de las artes y las ciencias) –y que descansa él mismo sobre una cultura determinada, sobre un disciplinamiento de la voluntad humana–, como lo *opuesto* del *status naturalis*. No nos detendremos aquí sobre el hecho de que Hobbes concibe la relación entre el *status naturalis* y la cultura (en sentido amplio) como una relación de oposición; sólo destacaremos el hecho de que Hobbes caracteriza el

status naturalis como el *status belli* por antonomasia, aunque hay que tener en cuenta que "the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto"* (*Leviatán*, XIII). Esto significa, en términos de Schmitt, que el *status naturalis* es el verdadero estado *político* del hombre; porque también para Schmitt "lo político *no consiste en la lucha misma* [...], sino [...] en un comportamiento determinado por esta *posibilidad* real" (37, trad.: p. 34, mod.). De modo que resulta que lo que Schmitt destaca como lo fundamentalmente político es el "estado de naturaleza" que subyace a toda cultura; Schmitt vuelve a honrar el concepto de estado de naturaleza de Hobbes (p. 59). De ese modo también queda respondida la cuestión del género dentro del cual debe determinarse la diferencia específica de lo político: lo político es un *estatus* del hombre; más precisamente, es *el* estatus, en tanto es el estatus "natural", fundamental y extremo del hombre.

[12] Sin embargo, Schmitt define el estado de naturaleza de manera completamente distinta que Hobbes. Para Hobbes, es el estado de guerra entre individuos; para Schmitt, el estado de guerra entre grupos (sobre todo entre pueblos). Para Hobbes, en el estado de naturaleza todos son enemigos de todos; para Schmitt, todo comportamiento político se orienta según el *amigo* y el enemigo. Esta diferencia está motivada por el hecho de que la definición

* ["así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo", *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 102.]

de Hobbes del estado de naturaleza está pensada en sentido *polémico*: el hecho de que el estado de naturaleza sea el de la guerra de todos contra todos sirve para motivar el abandono del estado de naturaleza. A esta negación del estado de naturaleza o de lo político Schmitt le contrapone la afirmación de lo político.

[13] Por cierto, en Hobbes no se habla de una negación total de lo político; según su doctrina, el estado de naturaleza persiste al menos en la relación entre las naciones. Y así, la polémica de Hobbes contra el estado de naturaleza en tanto estado de guerra entre *individuos*, de la que Schmitt se apropia implícitamente –como lo demuestra su observación sobre la relación entre protección y obediencia, en la que sigue expresamente a Hobbes (53; véase también 46 y s.)–, no necesita cuestionar lo político en el sentido de Schmitt, es decir, el carácter "natural" de las relaciones entre *asociaciones* humanas. Sin embargo, parte de la esencia de la asociación política consiste para Schmitt en que ésta puede "exigir de sus miembros que estén dispuestos a *morir*" (46); y Hobbes, como mínimo, restringe el derecho a esa demanda: quien abandona el campo de batalla por temor a perder su vida, "sólo" está reaccionando de manera indigna, pero no injusta (*Leviatán*, XXI). Por derecho, el Estado sólo puede exigir del individuo una obediencia *condicionada*, esto es, una obediencia que no se contraponga a la salvación o a la preservación de la vida de ese individuo, ya que el fin último del Estado es asegurar la vida. De ahí que el hombre esté comprometido en lo demás a la obediencia incondicional, pero no a poner en juego su vida, pues la muer-

te es el mal mayor. Hobbes no retrocede ante la consecuencia y niega expresamente el carácter virtuoso del coraje (*De homine*, XIII 9). La misma actitud se revela en su definición de la *salus populi*: la *salus populi* consiste en 1) la defensa frente al enemigo exterior; 2) la preservación de la paz en el interior; 3) el enriquecimiento justo y medido de los individuos, que se alcanza mucho más con trabajo y ahorro que con guerras victoriosas, y se promueve sobre todo a través del cultivo de la mecánica y la matemática; 4) el goce de la libertad inocente (*De cive*, XIII 6 y 14). En cuanto la "humanidad" se convierte en el sujeto o en el objeto de la planificación, estos principios deben conducir al ideal de la civilización, esto es, a la reivindicación de un modo de vida razonable común a toda la humanidad concebida como *una sola* "sociedad cooperativa de consumo y producción" (58). Hobbes es, en mucha mayor medida que Bacon, por ejemplo, el iniciador del ideal de la civilización. Y es eso precisamente lo que lo convierte en el fundador del liberalismo. El derecho a la seguridad a la vida, en el que se resume el derecho natural de Hobbes, tiene todas las características de un derecho humano inalienable, esto es, de una *demanda* de los individuos que precede al Estado y que le determina a éste su meta y sus límites; la fundamentación que hace Hobbes de la demanda del derecho natural a preservar la vida permite comprender el desarrollo ulterior de toda la teoría de los derechos humanos tal como la entiende el liberalismo, si es que no lo requiere. Hobbes sólo se diferencia del liberalismo desarrollado "únicamente (pero precisamente por eso) por el hecho de que él sabe y ve *contra qué*

debe abrirse camino el ideal liberal civilizatorio: no sólo contra sus instituciones corrompidas, contra la mala voluntad de una clase dominante, sino contra la maldad natural del hombre; en un mundo que no es liberal, Hobbes instala los fundamentos del liberalismo contra –sit venia verbo– la naturaleza no liberal del hombre, mientras que sus sucesores, ignorantes de sus supuestos y de sus metas, confían en la bondad originaria de la naturaleza humana, que emana de la creación y de la Providencia divinas, o bien, sobre la base de la neutralidad de las ciencias naturales, depositan sus esperanzas en el mejoramiento de la naturaleza, aun cuando la experiencia que el hombre ha tenido de sí no los habilita a tenerlas. *En vista del* estado de naturaleza, Hobbes intenta superar el estado de naturaleza, dentro de los límites en los que es posible superarlo, mientras que sus sucesores sueñan con un estado de naturaleza u olvidan el estado de naturaleza sobre la base de una comprensión supuestamente mejor de la historia y, con ello, de la esencia del hombre. Pero –y aquí no puede refutarse cierta justicia de sus sucesores– al fin y al cabo aquel ensueño y este olvido no son más que la consecuencia de la negación del estado de naturaleza, de la afirmación de la civilización inauguradas por Hobbes.

[14] Si es cierto que la autoconciencia final del liberalismo es la filosofía de la cultura, podemos decir, a modo de resumen: protegido y atrapado en un mundo de cultura, el liberalismo olvida el fundamento de la cultura, olvida el estado de naturaleza, es decir, se olvida de la naturaleza humana en su peligrosidad y en su condición de amenaza -

da. Contra el liberalismo Schmitt retorna a su creador, a Hobbes, para hallar en la negación explícita del estado de naturaleza por parte de Hobbes la raíz del liberalismo.[2] Mientras que Hobbes sienta las bases del liberalismo en un mundo no liberal, en un mundo liberal Schmitt emprende la crítica del liberalismo.

III

[15] A esta negación liberal de lo político Schmitt le contrapone la afirmación de lo político, es decir, el reconocimiento de la realidad de lo político. De acuerdo con la opinión expresa de Schmitt, carece de importancia, para la afirmación de lo político, que se lo considere deseable o execrable: ella no es "ni belicista, ni militarista, ni imperialista, ni pacifista" (33, trad.: p. 30). Schmitt sólo pretende reconocer *lo que es*. Esto no significa que considere su exposición como "libre de juicios de valor", ni que –sea en pos de la cientificidad de su investigación, sea preocupado por la libertad de la decisión personal– quiere dejar abier-

2 En la primera versión de este ensayo, Schmitt había caracterizado a Hobbes como el "pensador político más grande por un amplio margen, y tal vez el único verdaderamente sistemático" (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 58, p. 25). Ahora sólo habla de él como de "un pensador político verdaderamente grande y sistemático" [64]. En verdad, Hobbes es *el* pensador antipolítico por excelencia ("político" entendido en el sentido de Schmitt).

tas todas las posibilidades de la toma de posición valorativa respecto de lo político. Lo que busca es más bien excluir todas las posibilidades de ese tipo: lo político *no puede* evaluarse según valores, ni medirse respecto de un ideal; aplicados a lo político, *todos* los ideales no son más que "abstracciones", *todas* las "abstracciones normativas" no son más que "ficciones" (49 y s. y 28 y s.). Porque lo político toma su significación de su relación permanente con "la posibilidad real de la eliminación física" (33, trad.: p. 30) de los hombres por la mano de otros hombres; y

> no existe un fin racional, ni una norma tan justa, ni un programa tan ejemplar, ni un ideal social tan bello, ni una legitimidad o legalidad que pueda hacer aparecer como algo justo que los hombres se maten recíprocamente (49 y s., trad.: p. 45).

[16] La afirmación de lo político tiene como consecuencia la descripción *no polémica* de lo político. En ese sentido, esta posición se contrapone con la polémica definición de Hobbes del estado de naturaleza. Hobbes presentó el estado de naturaleza como un estado intrínsecamente imposible: el estado de naturaleza es el estado de la guerra de todos contra todos; en el estado de naturaleza, todos son enemigos de todos. Según Schmitt, los sujetos del estado de naturaleza no son individuos, sino grupos; y cada grupo no es enemigo de todos los otros, pues además de la posibilidad de la hostilidad existe también la de la alianza y la neutralidad (35). El estado de naturaleza entendido de ese modo

es intrínsecamente *posible*. Pero, además, hasta la actualidad la historia entera de la humanidad demuestra que también es *real*. Es posible que algún día haya un estado de la humanidad completamente despolitizado: "Si es posible que surja tal estado del mundo y de la humanidad, y cuándo, *no lo sé*". En todo caso, "por ahora no existe", y por eso sería "una deshonesta ficción asumirlo como existente [...]" (54, trad.: pp. 50-51).

[17] Ahora bien, uno no puede, y menos el propio Schmitt puede, tranquilizarse con la idea de que el Estado despolitizado "*por ahora* no existe" (54), que "la guerra como posibilidad subsiste *aún hoy*" (37, trad.: p. 33). En vista del hecho de que en la actualidad existe un movimiento poderoso que busca anular completamente la posibilidad real de la guerra, es decir, eliminar lo político, en vista del hecho de que este movimiento no sólo ejerce una poderosa influencia sobre la mentalidad de esta época, sino que además determina de manera decisiva las condiciones reales –fue precisamente este movimiento el que llevó a que probablemente la guerra "*hoy* no sea [...] ni religiosa, ni moralmente buena ni rentable" (36, trad.: p. 33), mientras que en siglos anteriores pudo ser todo eso–, en vista de este hecho hay que preguntarse, más allá del presente: admitiendo que "la guerra sigue existiendo hoy como posibilidad real" [...], ¿seguirá existiendo mañana?, ¿o después de mañana? En otros términos: es posible que *hasta ahora* la anulación de lo político no se haya logrado de ninguna manera, pero ¿acaso esa anulación no es posible en el futuro? ¿No está en el orden de lo posible?

[18] Schmitt responde a esa pregunta de la siguiente manera: lo político es una característica fundamental de la vida humana; la política es, en ese sentido, *el* destino; por eso, el hombre no puede sustraerse de la política (36 y s., 66 y s., 76 y s.). El carácter ineluctable de lo político se muestra en la contradicción en la que el hombre necesariamente se enreda cuando intenta suprimir lo político. Esa aspiración sólo tiene alguna perspectiva de éxito si se vuelve política; es decir, si es "lo suficientemente fuerte como para agrupar a los hombres en amigos y enemigos", es decir, si "fuese tan fuerte como para poder conducir a los pacifistas a la *guerra* contra los no pacifistas, a una 'guerra contra la guerra'". La guerra contra la guerra se emprenderá entonces como "última guerra final de la humanidad". Pero una guerra semejante es "necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad", porque en ella al enemigo se lo combate en tanto "monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente destruido" (37, trad.: p. 32). No cabe esperar que, una vez que dejó atrás una guerra especialmente inhumana, la humanidad se vuelva especialmente humana y, por ende, apolítica. De manera que la aspiración de eliminar lo político en pos de la condición humana deriva necesariamente en un aumento de la inhumanidad. Por eso, cuando se dice que lo político es una característica fundamental de la vida humana, en otros términos, que el hombre deja de ser hombre cuando deja de ser político, con eso también se está diciendo, fundamentalmente, que el hombre deja de ser humano cuando deja de ser político. Entonces, si cuando intenta suprimir lo político el hombre se en-

reda necesariamente en contradicciones, este intento termina por volverse posible sólo de manera deshonesta: "Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que 'no haya nunca más una guerra' es un engaño manifiesto" (49, trad.: p. 45).

[19] De manera que lo político no sólo es posible, sino además real; y no sólo real, sino además necesario. Es necesario porque viene dado con la naturaleza humana. Por eso, la oposición entre la negación y la afirmación de lo político se remonta a un debate sobre la naturaleza humana. En última instancia, lo que se debate es si el hombre es bueno o malo por naturaleza. Pero "bueno" y "malo" "no deben tomarse en un sentido específicamente moral o ético", sino que "bueno" debe entenderse como "inofensivo" y "malo" como "peligroso". Ésa es entonces la cuestión última: "si el hombre es un ser peligroso o no peligroso, amante del riesgo o inocentemente tímido" (59, trad.: p. 54). "Todas las teorías políticas genuinas" presuponen la peligrosidad del hombre (61, trad.: p. 57). La hipótesis de la peligrosidad del hombre es, por lo tanto, el supuesto último de la afirmación de lo político.

[20] El proceso de razonamiento que acabo de reproducir no es la última palabra que Schmitt tiene para decir al respecto, y ciertamente no es la más profunda. Oculta una reflexión completamente orientada en otro sentido y que no concuerda en absoluto con su razonamiento.

[21] Schmitt caracteriza como último supuesto de la afirmación de lo político la hipótesis de la peligrosidad del hom-

bre: tan verdadera como es la peligrosidad del hombre, también lo es la necesidad de lo político. Pero, ¿es realmente tan ineluctablemente segura la peligrosidad del hombre? El propio Schmitt califica la hipótesis de la peligrosidad del hombre como "*suposición*", como "profesión de *fe* antropológica" (58, trad.: p. 54). Sin embargo, si la peligrosidad del hombre sólo es supuesta o creída, pero en realidad no sabida, entonces también puede considerarse posible lo contrario y poner en marcha el intento de eliminar la peligrosidad del hombre, que hasta ahora siempre fuera real. Si la peligrosidad del hombre es sólo creída, entonces se encuentra básicamente *amenazado* y, junto con él, lo político.

[22] Schmitt admite la amenaza fundamental que pesa sobre lo político cuando dice: "Si es posible que surja tal estado (es decir, totalmente apolítico) del mundo y de la humanidad, y cuándo, *no lo sé*" (54, trad.: pp. 50-51). Ahora bien, lo político no podría estar amenazado si, como afirma Schmitt en una serie de pasajes, fuera sencillamente ineluctable. Por eso, habrá que practicar una restricción evidente a su afirmación y entenderla de la siguiente manera: lo político es ineluctable en tanto exista al menos *una* oposición política, aunque sólo sea en el plano de lo posible. Schmitt introduce esta restricción de modo acorde con la cuestión de la argumentación ya referida contra el pacifismo; porque esa argumentación parte del supuesto de que la oposición entre los pacifistas y los no pacifistas no desaparecerá. La ineluctabilidad de lo político existe, por lo tanto, sólo de manera condicional; permanece en última instancia la amenaza sobre lo político.

[23] Si en última instancia lo político está amenazado, entonces la afirmación de lo político en última instancia debe ir *más allá* del reconocimiento de su realidad: debe intervenir de manera activa en favor de lo político amenazado, debe *afirmar* lo político. Esto nos lleva a preguntar: ¿por qué Schmitt afirma lo político?

[24] Lo político está amenazado en la medida en que está amenazada la peligrosidad del hombre. Por eso, afirmar lo político es afirmar la peligrosidad del hombre. ¿Cómo debe entenderse esta afirmación? Si se la entiende en sentido *político,* entonces, como todo lo que es político, ella "no tiene ningún sentido normativo, sino sólo existencial" (49, trad.: 45). Habrá que preguntar entonces: ¿Acaso un "grupo de individuos en guerra", en peligro, en el "caso extremo", afirma la peligrosidad de su enemigo? ¿Acaso *desea* tener enemigos peligrosos? Y habrá que responder que no, en el sentido de lo expresado por C. Fabricius cuando oyó que un filósofo griego consideraba el placer como el bien más preciado: ¡Ojalá Pirrón y los samnitas opinaran como este filósofo mientras estamos en guerra con ellos! Del mismo modo, un pueblo en guerra desea él mismo ser peligroso no por el placer de serlo, sino para salvarse del peligro. La afirmación de la peligrosidad en tanto que tal no tiene entonces un sentido político, sino sólo un sentido "normativo", *moral*; llevada a su expresión adecuada, es la afirmación de la fuerza como fuerza creadora de estados, de la *virtù* en el sentido maquiavélico. Aquí volvemos a pensar en Hobbes, que caracteriza la capacidad de inspirar temor como la virtud específica del estado de naturaleza (virtud que, por cierto,

él niega tanto como niega el propio estado de naturaleza), pero que entiende esta capacidad bajo el signo de la gloria y del coraje. De manera que una moral guerrera parece ser la última causa legítima para la afirmación que hace Schmitt de lo político, y la oposición entre la negación y la afirmación de lo político parece coincidir con la oposición entre el internacionalismo pacífico y el nacionalismo belicista.

[25] ¿Es realmente así? Uno puede permitirse dudar si observa cómo Schmitt rechaza de plano enfrentarse a los pacifistas con la etiqueta de belicista (33). Y se debe cuestionar esta conclusión en tanto uno considere con más precisión el modo en que Schmitt llega a determinar que la peligrosidad del hombre es el último supuesto de la afirmación de lo político. Luego de haber rechazado dos veces el ideal pacifista con el argumento de que de todos modos no es relevante para el comportamiento en la situación actual ni para su comprensión (36 y s. y 54 y s.), termina por plantear la siguiente pregunta, reconociendo la posibilidad básica de que exista un "Estado universal" bajo la forma de una "sociedad cooperativa de consumo y producción" de la humanidad unida que sea completamente apolítica: "A qué hombres les tocaría ejercer el terrible poder que está ligado a una centralización económica y técnica extendida a todo el mundo" (trad.: p. 54); en otras palabras, qué hombres serán los que *ejerzan el dominio* en el "Estado universal".

> No se puede por cierto responder a esta pregunta esgrimiendo la esperanza de que [...] sería superfluo un gobierno de hombres sobre otros hombres pues entonces

> los hombres serían absolutamente "libres": en efecto, lo que aquí nos preguntamos es precisamente *para qué* quedan libres. A esto se puede responder con suposiciones optimistas o pesimistas (trad.: p. 54),

con la suposición optimista de que entonces el hombre no será peligroso, y con la suposición pesimista de que sí será peligroso (58 y s., trad.: p. 54). La cuestión de si el hombre es o no peligroso surge entonces a partir de la cuestión de si es necesario o superfluo el gobierno de hombres sobre otros hombres, o bien si lo será en un futuro. Por lo tanto, peligrosidad significa *necesidad de gobierno*. Y el debate último no tiene lugar entre el belicismo y el pacifismo (o bien entre el nacionalismo y el internacionalismo), sino entre las "teorías *autoritarias* y las *anarquistas*" (60, trad.: p. 56, mod.).

[26] El debate entre las teorías autoritarias y las teorías anarquistas se centra en la cuestión de si el hombre es bueno o es malo. Ahora bien, la distinción "malo" o "bueno" "*no* debe tomarse en un sentido específicamente *moral* o ético", sino que debe entenderse como "peligroso" o "inofensivo". Lo que Schmitt quiere decir con ello queda más claro si uno se detiene en la referencia que hace al doble sentido del término "maldad". "La 'maldad' puede aparecer como corrupción, debilidad, vileza, estupidez, o también como tosquedad, instintividad, vitalidad, irracionalidad, etc." (59, trad.: pp. 54-55). Esto significa que la "maldad" puede entenderse o bien como *minusvalía humana* o como *fuerza animal*, como *humana impotentia* o como *naturae potentia* (Spinoza, *Ética* III, Prefacio). Entonces, si la "maldad"

no está pensada en términos morales, el único significado que importa es el segundo. Fue en ese sentido que los "filósofos del Estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff)" caracterizaban al hombre en el estado de naturaleza como "malo": "malo" "como las *fieras* movidas por sus instintos (hambre, avidez, terror, celos)" (59, trad.: p. 55). Cabe preguntarse, sin embargo, *por qué* estos filósofos, por qué sobre todo Hobbes entendió al hombre como "malo como las fieras". Hobbes debía entender la maldad como "maldad" *inocente* porque negaba el pecado; y tenía que negar el pecado porque no reconocía ninguna obligación primaria del hombre anterior a sus demandas legítimas, ya que entendía que el hombre era por naturaleza libre, es decir, sin compromisos; por eso, el hecho político fundamental era para Hobbes el derecho natural en tanto *demanda* legítima del individuo, y entendía por obligación la limitación *posterior* de esa demanda o de ese derecho. Desde este enfoque no es posible hacer ninguna objeción de principio contra la proclamación de los derechos del hombre considerados como demandas dirigidas por los individuos al Estado y contra el Estado, ni nada que objetar en principio a la distinción entre sociedad y Estado, o al liberalismo, suponiendo que éste no sea simplemente la consecuencia inevitable del enfoque de Hobbes. Y una vez que se entiende la maldad del hombre como la "maldad" inocente de la fiera, pero de una clase de fiera tal que puede aprender de los daños y, por ende, ser educada, de hecho, la cuestión de qué límites se ponen a la educación se vuelve, en última instancia, una cuestión de simple "*conjetura*": de si se le ponen

límites muy estrechos, como hizo el propio Hobbes, que por eso se volvió partidario de la monarquía absoluta, o unos límites más amplios, como lo hace el liberalismo, o si se le permite prácticamente todo, como en el caso del anarquismo. La oposición entre maldad y bondad pierde su nitidez, pierde incluso su sentido cuando la maldad se entiende como "maldad" inocente, y la bondad, por ende, como una instancia de la propia maldad. Para sostener la crítica radical al liberalismo a la que Schmitt aspira, debe renunciar a la idea de que el hombre es malo como lo es el animal y, por tanto, inocente, y regresar a la concepción de la maldad humana como perversidad moral; sólo así Schmitt podrá mantenerse de acuerdo consigo mismo si "el núcleo de la idea política es la decisión *moralmente* exigente" (*Politische Theologie*, 56). La corrección que hace Schmitt de la concepción de la maldad de Hobbes no sólo no está a la altura de este requerimiento, sino que incluso lo contradice. Mientras que en el caso de Hobbes la "maldad" natural y, por ende, inocente, es puesta de relieve sólo para poder *combatirla*, Schmitt habla con innegable *simpatía* de la "maldad" entendida en términos no morales. Pero esa simpatía no es sino la *admiración* por la fuerza animal; y aquello que Schmitt dice sobre la estética en una frase ya citada se aplica también a esa admiración. Más allá de eso, su inadecuación se demuestra en que *aquello* que se admira de ningún modo se descubre como un rasgo sobresaliente, sino como una carencia, una necesidad (la necesidad de gobierno). La peligrosidad del hombre, que se muestra como necesidad de gobierno, sólo puede ser adecuadamente com-

prendido como perversidad moral. Como tal, debe reconocerse, pero no puede afirmarse. Pero entonces, ¿qué sentido tiene la afirmación de lo político?

[27] *Por qué* Schmitt afirma lo político, y, ante todo, que lo *afirma* y no sólo se contenta con reconocerlo como real o necesario, se demuestra con mayor claridad en su polémica contra el ideal que corresponde a la negación de lo político. De ninguna manera Schmitt rechaza este ideal por utópico –de hecho, dice que no sabe si no es posible hacerlo realidad–, sino que lo repudia. El hecho de que Schmitt no saque a relucir su opinión en tono moralizante, sino que intente ocultarla, no hace más que acentuar el efecto de su polémica. ¡Escuchémoslo!:

> Si desapareciese hasta la oposición entre amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces sólo existiría una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un *esparcimiento*, etc, no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni Estado (54, trad.: p. 50, mod.).

Hemos destacado la palabra "esparcimiento" porque Schmitt hace todo lo posible por hacer *casi* desaparecer el esparcimiento dentro de una serie de ocupaciones humanas serias; sobre todo el "etcétera" que sigue inmediatamente a "esparcimiento" distrae del hecho de que el "esparcimiento" es realmente el último miembro de la serie, su *finis ultimus*. De ese modo, lo que Schmitt da a entender es lo siguiente: los

adversarios de lo político podrán decir lo que quieran, podrán apoyarse en las inquietudes más elevadas del hombre; no se les negará la buena fe, admitiendo que la ideología, la cultura, etc., no necesariamente *deben* ser esparcimiento, pero que *pueden* transformarse en esparcimiento. En cambio, es imposible asociar sin vacilar la política y el Estado con el "esparcimiento"; la única *garantía* de que el mundo no se transforme en un mundo de esparcimiento son la política y el Estado; por eso, aquello que quieren los adversarios de lo político termina derivando en la producción de un mundo del esparcimiento, de un mundo del divertimento, de un mundo desprovisto de *seriedad*:

> Un globo terrestre definitivamente pacificado sería –como dice Schmitt en un pasaje anterior– un mundo sin política. En él podría haber contraposiciones y contradicciones tal vez *muy interesantes*, competencias e intrigas de todo tipo, pero seguramente no habría ninguna contraposición sobre la base de la cual se pudiese requerir a los hombres el sacrificio de su propia vida [...] (las cursivas son mías, H. M.) (35 y s.; trad.: p. 32).

En este caso, lo que Schmitt le concede a la sociedad ideal de los pacifistas, lo que *le llama la atención* de esa sociedad, es también su condición de interesante, de esparcimiento; también aquí se esfuerza por ocultar la crítica contenida en esta constatación: "*tal vez* muy interesantes". Por supuesto, con ello no pretende poner en duda que el mundo sin política sea interesante: no hay nada de lo que esté más

convencido que del hecho de que un mundo así es *muy* interesante ("competencias e intrigas de todo tipo"); lo único que pone en duda el "tal vez", y vaya si lo hace, es si esta condición de interesante puede merecer el interés de un hombre digno de ser llamado así; alberga y delata la *náusea* hacia esa condición de interesante que sólo es posible si el hombre ha olvidado lo que verdaderamente importa. De este modo se torna claro por qué Schmitt desecha el ideal del pacifismo (más primariamente: de la civilización), por qué afirma lo político: afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral.

[28] A la misma conclusión se arriba cuando se observa con mayor detenimiento la caracterización que hace Schmitt de los tiempos modernos como la época de la despolitización. En todo caso, esa caracterización *no* pretende decir que en los siglos XIX y XX la política no haya sido el destino tanto como lo fue en los siglos XVI y XVII: en la actualidad, la humanidad está tan dividida como antes en "grupos de individuos que enfrentan la posibilidad real de la lucha". Se ha producido una transformación fundamental, no en cuanto al hecho de que los hombres discuten, sino en cuanto a aquello *sobre lo cual* discuten. Aquello sobre lo que se discute depende de qué es lo importante, lo decisivo. Lo que se considera decisivo varía según los siglos: en el siglo XVI, lo decisivo es la teología; en el siglo XVII, la metafísica; en el siglo XVIII, la moral; en el siglo XIX, la economía, y en el siglo XX, la técnica. Básicamente: en cada siglo varía el

"dominio concreto" que se convierte en el "dominio central" (80-84). Lo político, como no es un "dominio concreto [...] autónomo" (27), tampoco será nunca el "dominio central". Mientras que los "dominios centrales" cambian, lo político sigue siendo siempre el destino. Pero en tanto destino *humano* depende de aquello que le importa al hombre en última instancia:

> También el Estado adquiere su realidad y su fuerza del centro de referencia de las diversas épocas, pues los temas polémicos decisivos de los agrupamientos amigo-enemigo se determinan justamente sobre la base del dominio concreto decisivo (86, trad.: p. 83, mod.).

Entonces, el sentido exacto de la despolitización que caracteriza estos tiempos modernos sólo puede conocerse si se entiende cuál es la ley que rige "el orden de sucesión de los dominios centrales". Esta ley es la "tendencia hacia la neutralización", esto es, la aspiración de ganar un terreno que "permita seguridad, evidencia, comprensión y paz" (89, trad.: p. 85). Comprensión y paz, es decir: comprensión y paz a cualquier precio. Sin embargo, la comprensión se alcanza siempre básicamente a través de los medios para unos fines ya fijados, mientras que acerca de los fines propiamente dichos siempre se está en discusión: entre nosotros y con nosotros mismos siempre discutimos sobre lo justo y lo bueno (Platón, *Eutifrón* 7 B-D y *Fedro* 263 A). Pero si se pretende alcanzar la comprensión a cualquier precio, no hay otro camino más que renunciar por completo a la cuestión

de lo correcto para ocuparse únicamente de los medios. De ese modo se llega a concebir cómo fue que la Europa moderna, luego de haber partido alguna vez de la búsqueda de un terreno *intrínsecamente* neutral para escapar de la discusión sobre la verdadera fe, terminara finalmente convertida a la fe en la técnica:

> La evidencia de la fe en la técnica, hoy tan difundida, depende sólo del hecho de que se podía creer haber encontrado en la técnica el terreno absoluta y definitivamente neutral. [...] Con respecto a las cuestiones teológicas, metafísicas, morales y aun económicas, en torno a las cuales se puede discutir al infinito, los problemas puramente técnicos tienen algo de serenamente concreto; ellos conocen soluciones plausibles [...] (89-90, trad.: p. 86).

Pero la neutralidad de la técnica es sólo aparente: "La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y precisamente por el hecho de que sirve a todos no es neutral" (90, trad.: p. 87). El carácter aparente de esta neutralidad también desnuda el contrasentido del intento de hallar un "terreno absoluta y definitivamente neutral", de alcanzar la comprensión a cualquier precio. La comprensión a cualquier precio sólo es posible en tanto comprensión a costa del sentido de la vida humana, ya que sólo es posible si el hombre renuncia a plantearse la cuestión de lo correcto; y si el hombre renuncia a plantearse esa cuestión, renuncia a ser hombre. En cambio, si se plantea en serio la cuestión de lo correcto, en vista de "la problemática inextricable" (90) de

esta cuestión, estalla la discusión, la discusión de vida o muerte: en la seriedad de la cuestión de lo correcto, lo político –el agrupamiento de los hombres en amigos-enemigos– encuentra su justificación.

[29] La afirmación de lo político es la afirmación del estado de naturaleza. Schmitt sale al encuentro de la negación por Hobbes del estado de naturaleza afirmando el estado de naturaleza. El estado de naturaleza es el *status belli* por antonomasia. Así, se tiene la impresión de que la afirmación del estado de naturaleza no puede tener más que un sentido belicista. Esta impresión se disipa en cuanto se comprende qué significa para Schmitt retornar al estado de naturaleza. Afirmar el estado de naturaleza no significa afirmar la guerra, sino "renunciar a la seguridad del *statu quo*". (93) Hay que renunciar a la seguridad no porque la guerra represente un "ideal", sino porque es necesario renunciar a la "imagen gloriosa", abandonar el "confort y el bienestar del *statu quo* vigente" para regresar a la "nada cultural y social", "al comienzo secreto e ignorado", "a la naturaleza intacta y no corrompida" (93), para que "a partir de la fuerza de un saber íntegro" pueda renacer "el orden de las cosas humanas" (95).

[30] Entonces, si, de acuerdo con el pensamiento profundo de Schmitt, la afirmación de lo político remite a la afirmación de lo moral, ¿cómo se conjuga esto con la polémica contra la primacía de la moral sobre la política que atraviesa todo su escrito? La explicación más simple es que en esta polémica debe entenderse por "moral" una moral por completo particular, una moral que se encuentra en total contradicción con lo político. Para Schmitt, "moral" –al menos

en el sentido en el que se está hablando aquí– es siempre "moral-*humanitaria*" (véase 80 y s.). Pero esto quiere decir que Schmitt no se separa de la concepción de la moral de sus adversarios, y al no cuestionar la pretensión de la moral humanitaria y pacifista a ser la moral, queda atrapado en la concepción que él mismo combate.

[31] Ahora bien, la polémica contra la moral –contra los "ideales" y las "abstracciones normativas"– no le impide a Schmitt hacer un juicio *moral* sobre la moral humanitaria, sobre el ideal del pacifismo. Aunque, por cierto, como ya lo hemos señalado, se esfuerza por ocultar ese juicio. Ese ocultamiento hace aparecer una aporía: la amenaza que pesa sobre lo político vuelve inevitable un juicio de valor respecto de lo político y, al mismo tiempo, a partir de la comprensión de la esencia de lo político surge un reparo contra cualquier clase de juicio normativo respecto de lo político. Porque una toma de posición semejante sería una decisión libre, no controlable, que sólo compete al sujeto que decide libremente; sería, esencialmente, un "asunto privado" (49); pero lo político se sustrae a toda preferencia individual: tiene el carácter de una *obligación* que está más allá de lo privado. Ahora bien, si se parte del presupuesto de que todos los ideales son privados y, por ende, no obligatorios, no es posible comprender la obligación según su esencia, no se la puede concebir como deber, sino sólo como una necesidad ineluctable. De modo que es este presupuesto el que predispone a Schmitt a afirmar el carácter ineluctable de lo político y a ocultar su juicio moral tan pronto como, obligado por la naturaleza de la cuestión, no puede ya man-

tener esa afirmación; y este presupuesto es, tal como él mismo lo destaca, el presupuesto característico de la "sociedad individualista y liberal" (49).

[32] Pongamos entonces básicamente en claro qué significaría afirmar lo político prescindiendo de lo moral, qué significaría acordar a lo político la primacía sobre lo moral. Ser-político significa estar-orientado hacia el "caso extremo". Por eso, afirmar lo político en tanto tal es afirmar la lucha en tanto tal, sin que importe *en nombre de qué* se lucha. Lo que se dice con ello es: quien afirma lo político como tal se comporta de manera *neutral* frente a todos los reagrupamientos amigo-enemigo. Por más diferente que sea esta neutralidad de la neutralidad de aquel que niega lo político como tal: aquel que, afirmando lo político como tal, se comporta de manera neutral frente a todos los reagrupamientos amigo-enemigo, no pretende "retirarse de la unidad política [...] y consagrarse solamente a su vida privada" (52); él no tiene la *voluntad* de "neutralización", de evitar la decisión a cualquier precio, sino que precisamente está listo para decidir; al estar listo para *no importa qué* decisión, hace uso de la posibilidad de un más allá de toda decisión, posibilidad abierta originariamente en pos de la neutralidad. Quien afirma lo político como tal respeta a todos aquellos que quieren luchar; es tan *tolerante* como los liberales, sólo que con la intención opuesta: mientras que el liberal respeta y tolera todas las convicciones "*honestas*" sólo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la *paz*, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones "*serias*", es decir, todas las decisiones

orientadas hacia la posibilidad real de la *guerra*. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario. Y con ello se verifica la comprobación de Schmitt de que "la sistemática del pensamiento liberal, asombrosamente lógica" aún no ha sido reemplazada en Europa "por ningún otro sistema" (70).

[33] Es por eso que la afirmación de lo político como tal no puede ser sino la primera palabra de Schmitt contra el liberalismo; sólo puede *preparar* la crítica radical al liberalismo. En un escrito temprano, Schmitt afirmó de Donoso Cortés: "desprecia a los liberales mientras que respeta el socialismo ateo y anárquico como su enemigo mortal [...]" (*Teología Política* 55). La lucha sólo se desarrolla entre enemigos mortales: al "neutral" que pretende mediar, transigir entre ellos, lo dejan de lado llenos de desprecio (según cuál sea su carácter, con insultos groseros o guardando las reglas de urbanidad). Hay que tomar el "desprecio" al pie de la letra; no le prestan atención, cada uno mira tenso a su enemigo, hacen gestos al "neutral", que se mantiene en el medio, entorpeciendo la visión del enemigo, y lo hacen a un lado tan sólo con un gesto de la mano para despejar el ángulo de tiro. Por eso, la polémica contra el liberalismo sólo puede tener el sentido de una acción de acompañamiento o de preparación: su función es despejar el campo para la batalla decisiva que se llevará a cabo entre el "espíritu del tecnicismo", la "creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal" (93), y el espíritu y la fe antagónica que, al parecer, todavía no tienen nombre. Finalmente, son dos las respuestas a la cuestión de lo correcto, enfrentadas desde

sus fundamentos, que no admiten ni mediación ni neutralidad (véase en la p. 73 la observación sobre la "antítesis dualista" y los "esquemas" o "las construcciones ternarias"). Por lo tanto, *en última instancia,* a Schmitt no le interesa la lucha contra el liberalismo. Precisamente por eso, la afirmación de lo político como tal no es su última palabra. Su última palabra es "el orden de las cosas humanas" (95).

[34] Con esto no se pretende poner en duda que la polémica contra el liberalismo muchas veces parece ser la última palabra de Schmitt, que muchas veces él se enreda en la polémica contra el liberalismo y que así, apartado de sus verdaderas intenciones, queda preso en el campo delimitado por el liberalismo. Este enredo no es un fracaso casual, sino la consecuencia necesaria del principio de que "todos los conceptos de la esfera intelectual [...] sólo pueden entenderse a partir de la existencia política concreta" (84) y que "todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos tienen un sentido *polémico*" (31). Schmitt infringe *in concreto* ese principio, que por su naturaleza está absolutamente atado a presupuestos liberales, cuando contrapone al concepto polémico de Hobbes del estado de naturaleza su concepto no polémico del estado de naturaleza; y lo desecha absolutamente cuando espera que de un "saber *íntegro*" nazca el orden de las cosas humanas (95). Porque un saber íntegro jamás es polémico, excepto de manera casual; y un saber íntegro no ha de ganarse "a partir de la existencia política concreta", a partir de la situación de la época, sino sólo por medio del retorno al origen, a la "naturaleza intacta, no corrompida" (93).

[35] Ya hemos dicho (en A 14) que Schmitt emprendía la crítica del liberalismo en un mundo liberal; y con ello queríamos decir que su crítica del liberalismo se desarrolla en el horizonte del liberalismo; que su tendencia antiliberal permanece contenida por la "sistemática del pensamiento liberal", que "aún no ha sido reemplazada por ningún otro sistema". La crítica al liberalismo introducida por Schmitt sólo podrá consumarse si se logra conquistar un horizonte más allá del liberalismo. En un horizonte semejante, Hobbes sentó las bases del liberalismo. Por lo tanto, una crítica radical al liberalismo sólo es posible sobre la base de una comprensión adecuada de Hobbes. Por eso, el objetivo principal de nuestros apuntes fue mostrar qué es necesario aprender de Schmitt para resolver esta tarea urgente.

Nota editorial

El *Comentario sobre* El concepto de lo político *de Carl Schmitt*, de Leo Strauss, apareció por primera vez en el Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tubinga, vol. 67, fascículo 6, agosto/septiembre de 1932, pp. 732-749. Leo Strauss lo reeditó como anexo de su libro *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied, 1965, pp. 161-181, y, con traducción al inglés de E. M. Sinclair, como apéndice a la edición en los Estados Unidos de su libro sobre Spinoza de 1930, *Spinoza's critique of religion*, Nueva York, 1965, pp. 331-351. La traducción al inglés fue incorporada con autorización del autor en Carl Schmitt, *The concept of the political. Translation, introduction, and notes by George Schwab. With comments on Schmitt's Essay by Leo Strauss*, New Brunswick, NJ, 1976, pp. 81-105.

Nuestra edición sigue en todos los detalles la primera impresión de 1932. Sólo se corrigieron los errores de imprenta. Las desviaciones respecto de las citas textuales de Schmitt fueron conservadas y no consignadas ("de igual valor" en lugar de "de la misma clase" en A 7, A 9, "decisión *moralmente* exigente" en lugar de "decisión moral exigente" en

A 26, "no controlable" en lugar de "no controlada" en A 31). En cambio, todas las remisiones a números de página que hacen referencia al texto de *El concepto de lo político* de 1932 fueron reemplazadas por los números correspondientes a la edición de 1963 para que el lector pueda hallar sin dificultades los pasajes señalados y seguir las indicaciones de Strauss. Los pasajes del ensayo están numerados para facilitar las citas.

Leo Strauss

Tres cartas
a Carl Schmitt

I

Berlín-Neutempelhof, 13 de marzo de 1932
Hohenzollernkorso 11.

Estimadísimo profesor:

La Secretaría de la Fundación Rockefeller me ha comunicado entretanto que el comité alemán de la Fundación me ha propuesto, como yo lo deseaba, para la central de París. Es de esperar que la confirmación definitiva llegue a mediados de mayo. Dado que, por lo que sé, hasta ahora esa confirmación no ha sido denegada en ningún caso, supongo que desde ahora puedo dar por descontado que me enviarán a París en el otoño de este año.

No puedo dejar pasar la oportunidad de esta noticia sin volver a manifestarle mi más profundo agradecimiento por su apoyo a mi postulación. Pero no es sólo esta ayuda en un asunto exterior aunque, por cierto, de importancia casi vital, lo que me impulsa a estarle agradecido. Permítame, estimadísimo profesor, volver a expresarle una vez más que el interés con que Ud. ha recibido mis investigaciones so-

bre Hobbes representa la más honorable y comprometida confirmación de mi labor científica que me hayan dedicado y que pudiera imaginar jamás.

Lo admira y lo saluda con el mayor de los respetos

Leo Strauss

II

Berlín, Neutempelhof, 4 de septiembre de 1932
Hohenzollernkorso 11

Mi muy estimado profesor:

Durante los últimos días he vuelto a meditar sobre las ideas que Ud. expresara en su *Concepto de lo político* y también sobre mis objeciones, publicadas entretanto en el *Archiv für Sozialwissenschaft*. Al hacerlo, me llamaron la atención dos puntos que quisiera desarrollar brevemente en esta carta dado que ya no podré exponerlos en mi crítica.

Por lo que he podido apreciar en diferentes conversaciones sobre su libro, me han llevado a pensar que su tesis está particularmente expuesta a malentendidos, especialmente porque en ocasiones se expresa, por ejemplo, en los siguientes términos: que el antagonismo político es el grado de intensidad más extremo de todos los posibles antagonismos de grupo. Este tipo de formulación da la impresión engañosa de que lo político presupone siempre como algo ya existente antagonismos humanos apolíticos por na-

turaleza; en otras palabras, que lo político es algo *que viene después*. Sin embargo, si entendí bien lo que Ud. quiere decir –y una conversación con Ud. me lo ha hecho comprender mejor que su escrito–, Ud. piensa precisamente que hay una tendencia *primaria* de la naturaleza humana a formar *grupos exclusivos*.

Cuando uno intenta realizar un análisis más exhaustivo de su escrito tiene la impresión de que la polémica contra la izquierda, que a primera vista aparece como absolutamente unificada, en realidad se bifurca en dos líneas de pensamiento incompatibles, o como mínimo heterogéneas. El antagonismo de izquierda-derecha se presenta: 1. como el antagonismo entre el pacifismo internacionalista y el nacionalismo belicista, y 2. como el antagonismo entre la sociedad anarquista y la sociedad autoritaria. No es necesario demostrar que *en sí mismos* estos dos antagonismos no coinciden. En mi crítica expuse que el antagonismo que a mí me parece el más radical y, en última instancia, el único a considerar, es el segundo (anarquía-autoridad). Aunque, por supuesto, uno no puede contentarse con ello. La coincidencia entre el nacionalismo belicista y la simpatía por el orden autoritario, en principio sólo empírica, seguramente no será del todo casual. Es acorde con su concepción analizar la relación entre "autoritarismo" y "nacionalismo" –permítame repasar una vez más estas abreviaturas– en los siguientes términos: el último fundamento de la derecha es el principio de la maldad natural del hombre; como el hombre es malvado por naturaleza, tiene necesidad de ser *gobernado*. Pero el gobierno sólo puede constituirse, es

decir, los hombres sólo pueden ponerse de acuerdo si se unen *contra*: contra otros hombres. Toda asociación de hombres es *necesariamente* una exclusión de otros hombres. Esta *tendencia* a la exclusión (y, con ella, el reagrupamiento de los hombres en amigo-enemigo) está dada por la naturaleza humana; en este sentido es *el* destino. Pero entendido de esa manera, lo político no es el principio constitutivo del Estado, del "orden", sino sólo su condición. Ahora bien, en mi opinión, esta relación jerárquica entre lo político y el Estado no surge con claridad suficiente de su escrito. Su frase: "El concepto de Estado presupone el concepto de lo político" es ambigua: porque "presuposición" puede significar *tanto* principio constitutivo *como* condición. En el primer sentido, la frase apenas podrá sostenerse, como lo demuestra la etimología (político-polis). Quizás el crítico del diario *Rhein-Meinische Volkszeitung* que se ocupó de su escrito (5 de julio) se refería a eso cuando lo acusa de "sociologismo".

Finalizo con el pedido de que considere esta continuación de mi crítica con la misma paciencia que tuvo para con la crítica misma.

Lo admira y lo saluda con el mayor de los afectos

Leo Strauss

III

4 rue du Parc de Montsouris, París (14e),
10 de julio de 1933

Mi muy admirado profesor:

En primer lugar, quisiera comunicarle que la beca de la Fundación Rockefeller, que debo esencialmente a su aprobación de la primera parte del trabajo sobre Hobbes que le presenté, me ha sido extendida por un año más. Estoy considerando la posibilidad de quedarme a estudiar aquí durante otro semestre y partir hacia Inglaterra en la primavera del año próximo.

En segundo lugar, quisiera pedirle encarecidamente que me dé cierta información. Ud. me dijo un día que el profesor Friedrich (de la Universidad de Harvard) le había comunicado que planeaba organizar una edición crítica de las obras de Hobbes. Me interesaría muchísimo colaborar en esa edición. Dispongo de suficiente experiencia sobre técnicas de edición y, además, durante mi estadía en Inglaterra tendré oportunidad de interiorizarme en los

manuscritos de Hobbes. Le estaría infinitamente agradecido si pudiera informarme cuando le sea posible si persisten las perspectivas de concretar la edición de las obras de Hobbes –ni siquiera sé si se trata de todos sus escritos o sólo de los políticos– y, además, si Ud. estaría dispuesto a ayudarme a participar de dicha edición.

Sobre "París" difícilmente pueda contarle algo que Ud. no sepa ya. De los catedráticos locales, los que más me impactaron fueron el arabista Massignon y André Siegfried. Aquí, a grandes rasgos, la filosofía aún se encuentra en el estadio de la preguerra; en general, es decir, en promedio, los trabajos son más sólidos que en Alemania, lo cual está relacionado con la formación humanística superior de este país.

Mientras tanto, he comenzado a trabajar un poco sobre Maurras. Los paralelos con Hobbes –ya que mal puede hablarse de una influencia– son asombrosos. Me encantaría poder hablar con él alguna vez. ¿Podría Ud. y querría escribirme un par de líneas de presentación ante él? También se lo agradecería enormemente.

Me despido expresándole una vez más mi más profundo agradecimiento por la consideración que me ha brindado.

Con el mayor de los respetos

Leo Strauss

Comentario

Las cartas I y III son de puño y letra de Leo Strauss, la segunda carta está escrita a máquina y firmada por Strauss. Los originales se encuentran en el *Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv* de Düsseldorf. De la segunda carta, Strauss conservó una copia que en la actualidad forma parte de la colección Leo Strauss de la Biblioteca de la Universidad de Chicago. Agradezco al profesor Joseph Cropsey, albacea literario de Leo Strauss, y al profesor Joseph Kaiser, albacea académico de Carl Schmitt, su permiso para publicar estas cartas. En mi agradecimiento por la gentileza con la que me trataron durante las investigaciones posteriores incluyo también al asistente del Archivo Carl Schmitt en Düsseldorf, Dr. Eberhard Freihern von Medem.

No fue posible hallar cartas de Schmitt dirigidas a Strauss, ni en Chicago ni en Düsseldorf. Es evidente que Schmitt jamás respondió a ninguna de las dos preguntas que Strauss le hizo el 10 de julio de 1933. El 9 de octubre de 1933, en una carta a su amigo Jacob Klein, que por entonces aún seguía viviendo en Alemania, Strauss comenta: "¿Sabes que Carl

Schmitt, [...] y [...] ya no contestan más cartas? ¿Se ha vuelto tan usual eso ahora?" El 12 de octubre de 1933, Klein le responde:

> ¡La cuestión es más bien si C. Schmitt puede responder! Su puesto actual me parece absolutamente ridículo. No sé si estás al tanto. Más sobre el tema en la próxima carta, que no enviaré desde Alemania.

El 21 de octubre vuelve a mencionar a Schmitt:

> En lo que respecta a C. S., hay que decir que colabora en forma *imperdonable*. En el puesto oficial en el que se encuentra ahora quizá no *pueda* responder bien... Además, yo de ninguna manera continuaría escribiéndole.

Karl Löwith le escribe a Strauss el 6 de diciembre de 1933 desde Marburgo (la carta de Strauss a la que se refiere no se ha conservado):

> El Dr. [Werner] Becker [un alumno de Schmitt autor de una disertación sobre Hobbes], con quien hablé hoy, descarta totalmente que –a pesar de su convicción antisemita– Schmitt no le haya respondido su carta *por esa razón* [...] pero 1) en su condición de "consejero de Estado" tiene muchísimo trabajo y 2) según Becker, tampoco él debe conocer a ningún investigador inglés de Hobbes a quien poder recomendar.

Schmitt no guardó las cartas de Strauss con su correspondencia general, sino en una carpeta especial con el rótulo "Sobre el 'Concepto de lo político', 3 correspondencias importantes: 1. Leo Strauss [1929-] 1932/1934, 2. Alexandre Kojève (1955), 3. Joachim Schickel [1970] 1968/1970". (Las fechas *1929* y *1970* fueron corregidas a mano por Schmitt. Dato comunicado por el doctor von Medem.) Se las mostró a distintos visitantes y me contó sobre ellas unos meses antes de su muerte. Me dijo que Strauss le había "escrito en 1934 desde Inglaterra". Según me informó el doctor von Medem, en el legado de Schmitt no se ha hallado hasta el momento ninguna carta proveniente de Inglaterra, donde vivía Strauss en 1934. De haber existido una carta de Strauss del año 1934 –en cuyo caso el recuerdo de Schmitt sería acertado y no se trataría de una simple distracción al anotar la fecha en la carpeta–, es de suponer que Strauss se haya expresado en ella en términos críticos. El 10 de octubre de 1934, Strauss le escribe a Jacob Klein, que se encuentra en Berlín:

> ¿Has leído el último opúsculo de Carl Schmitt [evidentemente, se refiere a *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*]? Ahora está en contra del decisionismo de Hobbes y se pronuncia a favor de un "pensamiento del orden" basándose en los argumentos de mi crítica, que obviamente no cita. Tal vez informe a Koellreutter sobre el asunto.

El 13 de octubre de 1934, Klein le responde: "Te recomiendo expresamente no tener un intercambio epistolar con

Koellreutter sobre ese tema. En este caso, sólo cabe una cosa: guardar absoluto silencio". En una carta dirigida a E. I. J. Rosenthal (10 de mayo de 1935), Strauss le concede a Schmitt, dado que para entonces éste "ya se había vuelto nacional-socialista", "el atenuante de que era imposible que pudiese reconocer su dependencia de un judío". (El doctor George Elliott Tucker, editor general del *Independent Journal of Philosophy*, París, fue quien me permitió el acceso a las cartas dirigidas a Jacob Klein. El resto de las cartas se encuentran en el Departamento de Colecciones Especiales de la Biblioteca de la Universidad de Chicago, Leo Strauss Papers, Box 2, Folder 6, Box 2, Folder 11, Box 4, Folder 16.)

H. M.

Heinrich Meier
El filósofo como enemigo
Sobre *Glossarium* de Carl Schmitt

El artículo que se reproduce a continuación fue escrito para un público amplio, y eso explica las particularidades de ritmo y de dicción. El 29 de julio de 1991, la misma semana en que *Glossarium* de Carl Schmitt llegó a las librerías, el semanario de noticias *Der Spiegel* publicó el comentario con otro título y con unas cuantas intervenciones de la redacción. Esta edición sigue textualmente la edición original. Lo único que se agregó posteriormente son los números de página de los pasajes de *Glossarium* a los que se alude.

Alexandre Kojève viajó vía Pekín. El alto funcionario del Ministerio de Economía francés hizo un alto en Berlín para hablarles a los líderes de la Unión de Estudiantes Socialistas Alemanes. En el hotel Berliner Hof, a orillas del lago Diana, el visitante parisiense aconsejó a Dutschke y a sus acólitos que lo mejor que podían hacer en esa situación era ponerse a estudiar griego. Nadie esperaba que aquel hombre famoso, cuyos legendarios seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel inspiraran en la década de 1930 a

una generación entera de científicos y de intelectuales franceses, diera semejante respuesta a la pregunta "¿Qué hacer?". No menos perplejo quedó el viejo conocido de Kojève que lo atendió durante su estadía en Berlín cuando el hegeliano le comentó que su próximo destino era Plettenberg. "¿A qué otro lado habría de viajar uno en Alemania si el único con el que vale la pena hablar es Carl Schmitt?"

París, Pekín, Berlín, Plettenberg. La escena se desarrolla en 1967, un año antes de la muerte de Kojève. Jacob Taubes, el profesor de Cultura Judía y Hermenéutica de la Universidad Libre de Berlín fallecido en 1987, la relata en una necrológica sobre Carl Schmitt publicada en 1985 en el diario de izquierda *Tageszeitung*. El artículo, que llevaba el título *Carl Schmitt: Un apocalíptico de la contrarrevolución*, se extendía a lo largo de dos páginas completas del diario. Ya en la primera frase el autor confiesa su deseo de testimoniarle a Schmitt "mi respeto, a pesar de que, en mi condición de judío consciente, estoy entre aquellos que él señalara como 'enemigos'". Un poco más adelante nos enteramos de que Taubes siguió el ejemplo de Kojève y, tras ciertas vacilaciones, también se dignó a recorrer el camino hacia el Sauerland, adonde se había retirado Carl Schmitt tras perder su cátedra de Derecho Público en Berlín y luego de haber permanecido dos años en un campo de internación norteamericano. A su casa en Plettenberg, en la que había nacido en 1888 y donde moriría en 1985, antes de cumplir los 97 años, Schmitt la llamaba "San Casciano".

Aquel nombre formaba parte de la imagen de "víctima indefensa" de persecuciones y criminalización que aquel "po-

bre viejo" proyectaba de sí mismo en el punto más alto de su fuerza creadora y en la mitad de su vida adulta. Nicolás Maquiavelo había hallado refugio en su finca en San Casciano luego de que los Medici pusieran fin a la república en Florencia, destituyeran a Maquiavelo de su cargo público, lo persiguieran y lo torturaran. Aunque, por cierto, la caída de Schmitt no fue provocada por un príncipe absolutista, sino que resultó de la múltiple e intrincada cooperación de Schmitt con el régimen nacionalsocialista. Schmitt no había votado ni "habilitado" a Hitler. Más aun, antes de la "*Machtergreifung*" (la toma del poder absoluto por parte de Hitler) había adoptado una postura casi indisimulada en contra del "movimiento". Sin embargo, luego de la "*Ermächtigungsgesetz*" (ley de plenos poderes) se plantó rápidamente en el "terreno de los nuevos hechos". Contribuyó de manera decisiva a la elaboración de la *Reichsstatthaltergesetzes* de abril de 1933 y el 1º de mayo ingresó en el NSDAP (Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores). A principios de julio de 1933 fue convocado por Hermann Göring para integrar el Consejo de Estado de Prusia. Muy pronto comenzó a desempeñar altas funciones en la Organización de Juristas Nacionalsocialistas, que terminaría perdiendo en 1936 como consecuencia de una nota en la que se lo atacaba publicada en el *Schwarzes Korps*, el periódico oficial de las SS. Sin embargo, Schmitt continuó apoyando al régimen nazi en los medios gráficos incluso después del ataque de las SS, que le recriminaban su trasfondo católico. Lo mismo ocurrió con los ásperos ataques antisemitas de Schmitt, que comenzaron en 1933 y continuaron hasta bien entrada la Segunda Guerra.

La orgullosa comparación con Maquiavelo, elegida por él mismo, nos lleva a prestar atención a otras diferencias no menos importantes. A diferencia de Maquiavelo, en las casi cuatro décadas que lleva recluido en "San Casciano" Schmitt no ha escrito ni una *Mandrágora* ni una *Historia florentina*, y ni hablar de *El Príncipe* y del *Discurso*. Publicó dos tratados significativos: *Teoría del partisano. Notas complementarias a El concepto de lo político* (1963) y *Teología política II* (1970), además de una interpretación sintética de *Hamlet* (1956) y una serie de ensayos, entre otros, sobre Hobbes (1965) y sobre Clausewitz (1967). Sin embargo, no hay duda de que el fuerte de la extensa obra de Schmitt se encuentra en sus trabajos *anteriores* a 1947. Su producción posterior, escasa si se la compara con su obra temprana, retoma en lo esencial los temas y las tesis de la época anterior a 1945.

Mientras que el filósofo florentino supo aprovechar el ocio políticamente forzado para adentrarse en "territorios y mares" del pensamiento que hasta el momento habían permanecido inexplorados para él, mientras que la persecución le permitió al florentino alcanzar una enorme productividad, al parecer Schmitt quedó como paralizado durante extensos períodos.

A Maquiavelo el promedio de la vida lo sorprende dialogando intensamente con Livio y con Jenofonte, con Platón y con Aristóteles. Schmitt busca el diálogo con conocidos de los buenos viejos tiempos y se rodea de un círculo de discípulos que crece rápidamente. Y muchas veces también de adeptos demasiado superficiales.

En San Casciano, Maquiavelo se viste de gala por las noches para visitar las "cortes de los antiguos" y aprender de ellos. Schmitt es anfitrión, recibe invitados en su propia corte. En su San Casciano está de visita el mundo docto. Desde los sociólogos conservadores Arnold Gehlen y Helmut Schelsky, hasta el traductor de Mao y teórico de los partisanos Joachim Schickel, desde el físico atómico Pascual Jordan, hasta el profesor de filosofía de Münster Joachim Ritter, quien establece el contacto con la cercana ciudad de Plettenberg para sus estudiantes más talentosos. Además, Schmitt mantiene una frondosa correspondencia que llega a los jóvenes talentos hasta en los confines más recónditos.

El resultado de todo aquello es que Schmitt, sobre quien desde 1945 recae la prohibición de ejercer la docencia, en la actualidad tiene más "alumnos" en universidades alemanas y extranjeras que cualquier otro profesor de su generación. Alumnos que jamás estudiaron con él y que dan clases en las materias más diversas. Licenciados en ciencias políticas y literatura, juristas, teólogos y sociólogos. Historiadores antiguos. Pero un hecho todavía más remarcable es que la recepción de Schmitt atraviesa todas las fracciones políticas.

¿Cómo se explica tanto interés por Schmitt? ¿Qué fue lo que le insufló tanto "respeto" a Taubes, a pesar de que él mismo, con toda razón, no se hacía ilusiones respecto de que la profunda hostilidad de Schmitt hacia los judíos se hubiese modificado? ¿Qué llevó a Kojève, uno de los filósofos más importantes de nuestro siglo y, si queremos darle crédito a Raymond Aron, una de las mentes políticas más

influyentes de la Quinta República, a mantener la conexión con Plettenberg?

Apuntar a la fascinación del horror, al aura de lo corrompido y desprestigiado es quedarse corto. Mientras Schmitt siga siendo reducido a la categoría de "jurista de la corona del Tercer Reich", mientras se lo siga considerando sólo como un oportunista político o como un jugador inescrupuloso, su considerable influencia seguirá siendo un misterio. Ni siquiera aquellos que lo celebran como un interlocutor descollante que hace saltar fuego de cualquier chispa o como un agudo autor que, siempre "interesante", cautiva con sus penetrantes expresiones, se aproximan con su admiración al núcleo que constituye el fuerte de Schmitt.

¿Cuál es la sustancia a partir de la cual desarrolló su influencia este admirado y desprestigiado autor e interlocutor? ¿Existe un hilo conductor que atraviese el laberinto de su obra, tan rica en giros históricos y sinuosidades políticas, en confusiones intencionales y oscuridades involuntarias?

Una publicación póstuma de Schmitt de reciente aparición[1] arroja una luz diferente sobre estas cuestiones. Y la luz es mucho más nítida, más esclarecedora de lo que podría esperarse. Dos décadas después de su última publicación autónoma, que llevaba el subtítulo *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [La leyenda de la liquidación de toda Teología política], el teólogo polí-

1 Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. de Eberhard Freiherr von Medem, Berlín, Duncker & Humblot, 364 páginas.

tico vuelve a tomar la palabra e interviene de manera póstuma en el debate.

Las impresiones de los años 1947-1951 publicadas bajo el nombre de *Glossarium* constituyen, junto con la *Teoría de la Constitución* de 1928, su libro más abarcador, y aun más que *Ex Captivitate Salus – Experiencias de los años 1945-1947*, la obra más personal de Schmitt.

De alguna manera, este libro contiene a Schmitt completo. Lo muestra en su chispeante brillantez y en su conmocionante brutalidad. La reflexión profunda aparece al lado de una frivolidad inmensa. Unas nociones que alumbran de manera característica la posición de Schmitt se alternan con acotaciones de una pedantería prácticamente insuperable.

Así, por ejemplo, Schmitt comenta la frase célebre de Jacob Burckhardt "El poder es intrínsecamente malo" diciendo que ésta alberga "infinitamente más ateísmo y más nihilismo que toda la obra de Bakunin. Quién sabe hoy que esta frase significa lo mismo que: Dios ha muerto" (201). Después se nos vuelve a imponer:

> En mi vida no he hecho otra cosa que expresar advertencias bien pensadas, bien meditadas, desinteresadas y bienintencionadas. Pero los advertidos siempre lo tomaron como una perturbación molesta y finalmente me echaron el guante (319).

Schmitt nos informa que tiene "todos los salvoconductos y las exenciones que me da el espíritu universal, y el que no me

las concede sin más no puede ser mi amigo" (104). Una y otra vez nos topamos con la autocompasión desvergonzada de un hombre que se queja de que, "desde hace 20 años", es decir, aproximadamente desde la publicación de *El concepto de lo político* (1927), el "crimen que han intentado perpetrar" en su contra es el "ideocidio" (265). Este teórico de lo político aparentemente tan impasible, que reconoció en la distinción *correcta* entre amigo y enemigo la tarea política por excelencia, se ve perseguido por los "asesinos de Cristo" en cuanto la hostilidad se le pone en contra (232, 287, 308-309, 313).

En las reflexiones, las glosas de actualidad, los extractos de cartas que Schmitt conserva a veces día tras día, a veces interrumpidas por intervalos más largos, el lector familiarizado con los textos de Schmitt se encuentra con muchos tópicos conocidos: el fin de la época de la estatalidad, la transformación de las guerras interestatales en la guerra civil mundial, la dialéctica de la iglesia visible e invisible, el destino fatal de la legalidad. La "campaña contra la ley" que lleva adelante Schmitt (64) adopta unos contornos mucho más nítidos que en sus trabajos conocidos hasta entonces.

Los juicios de Nuremberg ocupan un espacio bastante amplio. Lo mismo sucede con los "desarrollos equivocados" de la historia alemana, Goethe y Hölderlin, el esteticismo y el culto al genio como precursores de Hitler. Los combatientes de la "disputa de los historiadores"* aparecen por

* *Historikerstreit*: Se refiere a un resonado debate que se desató en 1986 a raíz de un artículo de Ernst Nolte publicado en el diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en el que Nolte

todas partes. El libro contiene material suficiente como para alimentar durante varios años más la encendida polémica entre los críticos moralmente indignados y los admiradores apologéticos de Schmitt. Estos últimos leerán satisfechos en *Glossarium* que "en la Ley Fundamental de Bonn del 23 de mayo de 1949" Schmitt se ve "perdurar en una forma inesperada" (266). Los primeros difícilmente dejarán pasar desapercibidas las afirmaciones sobre Hitler, que en las notas suele aparecer como "hermano Straubinger".* No nos anticiparemos aquí a los argumentos de ninguna de las dos partes.

Pero, ¿qué hay del hilo conductor? ¿De qué nos enteramos a partir del *Glossarium* en cuanto al núcleo de la existencia intelectual de Schmitt? La respuesta más directa que da Schmitt reza:

> Ésta es la palabra clave oculta de toda mi existencia intelectual y gráfica: la lucha por el verdadero endurecimiento católico (contra los neutralizadores, los estéticos de vida disipada, contra los abortadores del temor, los incineradores de cadáveres y los pacifistas). Aquí, por este cami -

---

interpretaba el surgimiento del nazismo como una reacción a los crímenes del estalinismo, lo que fue visto por muchos intelectuales, entre ellos Jürgen Habermas, como una relativización de los crímenes del nazismo. [N. de la T.]

* Figura literaria creada a comienzos del siglo XIX a la que se asocia la figura de un artesano joven y aplicado que vaga alegre y despreocupado de ciudad en ciudad buscando dar prueba de sus habilidades y su arte. [N. de la T.]

> no del endurecimiento católico, […] todos ellos fueron apartándose de mí, incluso Hugo Ball. Sólo me quedaron Konrad Weiß y amigos fieles como Paul Adams (165).

Escuchemos otra interpretación de sí mismo no menos digna de atención. En el original, Schmitt la formuló en francés:

> Por cierto, yo no cambié. Mi libertad frente a las ideas es ilimitada porque permanezco en contacto con mi centro inocupable, que no es una "idea" sino un acontecimiento histórico: la encarnación del hijo de Dios. Para mí, el cristianismo no es en primer lugar una doctrina, ni una moral, ni siquiera (discúlpenme) una religión; es un acontecimiento histórico (283).

El acontecimiento histórico más importante, el que lo decide todo, el "eje de la historia universal", es la encarnación de Dios en hombre. En *Glossarium*, Schmitt se presenta sin tapujos como teólogo político. Teología política entendida en sentido más estricto como teoría política que reclama para sí estar basada en la revelación. Una teoría que se concibe a partir de la obediencia frente a la autoridad suprema, que por ende se concibe *ella misma* como accionar histórico en el "estado de la prueba y del juicio".

La visión del teólogo político Schmitt es básicamente opuesta a la imagen del Schmitt existencialista o nihilista, que predomina tanto entre los amigos como entre los enemigos. Esta interpretación no habla de revelación ni de cris-

tianismo. Se remonta a un ensayo que Karl Löwith publicó en 1935, con seudónimo, con el título *Decisionismo político*. Desde entonces pudo encontrarse con distintas variaciones en incontables ensayos y disertaciones y fue repetida una y otra vez en versiones más crudas. Entre tanto, se ha vuelto un lugar común nombrar a Carl Schmitt, a Ernst Jünger y a Martin Heidegger de corrido, como si se tratasen de una y la misma cosa.

Comencemos por lo personal. Schmitt conocía a Jünger desde la época que habían compartido en Berlín a comienzos de la década de 1930 y siguió en contacto con él durante toda su vida. En cambio, en el caso de Heidegger puede hablarse de una "no-relación". Lo único que se conoce es una breve esquela con fecha del 22 de agosto de 1933 en la que Heidegger agradece el ejemplar de la tercera edición de *El concepto de lo político* que el consejero de Estado prusiano le enviara al rector de la Universidad de Friburgo. Resulta llamativo el hecho de que Schmitt, que estaba en contacto con medio mundo, no mantuviese ninguna correspondencia con Heidegger, al menos no de manera fluida, que no cubriera de ediciones especiales al filósofo más conocido de su tiempo, como hiciera con tantos otros cientos de sus contemporáneos.

En *Glossarium,* a ningún otro personaje se lo nombra tantas veces como a Ernst Jünger. Tampoco hay allí nadie a quien Schmitt critique de manera tan filosa, nadie a quien atribuya cualidades tan despreciables, ningún otro de quien se burle con tanta mordacidad. La crítica a "Martin dem Heidegger" (111) es más moderada en el tono, pero no por ello menos fi-

losa en sustancia. Por distinta que fuera la relación que Schmitt tenía con cada uno de ellos y por disímiles que sean ambos "casos" en lo demás, está claro que, al final, tanto Jünger como Heidegger son criticados desde la posición del creyente en la revelación. Para Schmitt, ambos se encuentran "acorazados en su yo", a Jünger además lo llama un "egomaníaco que siempre quiere tener la razón" (293). Pero esos "acorazados en su yo" y "egomaníacos" "terminan casándose con su propio eco" (111, 192). No están abiertos al "llamado personal" del Señor de la Historia. Schmitt se ve separado por un abismo del "ateísmo" de Heidegger.

"Conozco el salmo y leo en la Biblia: 'El señor es mi pastor, nada me faltará'. Conozco la filosofía moderna y leo en Heidegger: El hombre es el pastor (del ser)" (232). El centro del pensamiento de Schmitt se alumbra a través de aquello que le llama la atención de su adversario, a través de aquello contra lo cual se dirige. Schmitt adopta su forma concreta cuando analiza al enemigo. Por eso, la actitud frente a una vida que se planta decididamente sobre el "terreno de la sabiduría humana" es un caso que pone a prueba la posición del teólogo político.

El ataque al "acorazamiento en el yo", el "ateísmo" y el "nihilismo" de los filósofos es uno de los *leitmotivs* de *Glossarium*. Schmitt comienza burlándose de Descartes: "Cogito ergo sum… *sum, sum, sum, Bienchen summ herum*" (58).*

* "Sum" representa en esta conocida canción infantil alemana del poeta Hoffmann von Fallersleben la onomatopeya del zumbido de la abeja. En español podría traducirse como: "Zum, zum, zum, zumba por ahí, abejita". [N. de la T.]

Continúa retando a Nietzsche: "Una filosofía de la voluntad de poder… es la cumbre del peor mal gusto y de la estupidez existencial" (49). Y culmina acusando a Spinoza: "La ofensa más descarada que se haya infligido jamás a Dios y a los hombres y que justifica todas las maldiciones de la sinagoga reside en el '*sive*' de la fórmula: *Deus sive Natura*" (28), es decir, en equiparar a Dios con la Naturaleza.

El "Epimeteo heraclístico Hegel" –también él ateísta y "nihilista"– es sólo una "resaca" del "Epimeteo cristiano" (212). A Schmitt le parece una "desgracia" que el "pensador del derecho público" a quien él aprecia sea filósofo (107). Finalmente, la única manera de salvar a Hobbes es convertirlo *à tout prix* en cristiano creyente: "La frase primordial de Thomas Hobbes sigue siendo: *Jesus is the Christ*" (243).

El hilo conductor que se desnuda en *Glossarium* ya podía advertirse antes de esta publicación póstuma. Podía rastrearse en los escritos de Schmitt durante todas las fases de su cambiante vida, incluyendo la época del "Tercer Reich", aunque se requería una lectura muy cuidadosa para hallarlo.

Así, todo lo importante surge, por poner un ejemplo que es más que un ejemplo, a partir del diálogo abierto-encubierto que Schmitt mantuvo en 1932-1933 con el filósofo político Leo Strauss sobre *El concepto de lo político*. Sólo que este diálogo permaneció inadvertido durante mucho tiempo dentro de la inmensurable bibliografía sobre Schmitt. Con el *Glossarium*, Schmitt no nos presenta el testimonio de una reconversión tardía, ni tampoco se nos revela algo que nos hubiese sido ocultado en un principio.

¿Acaso Schmitt se vuelve menos "interesante", "más inofensivo", si tomamos en serio su concepción de sí mismo? De ninguna manera. ¿Por qué las equivocaciones de un "Epimeteo cristiano" que se enreda en las aporías de la teología de la historia y de la espera apocalíptica del "Anticristo" habrían de despertar menos interés que los problemas de carácter del "oportunista" o el "caso claro" del "nihilista"?

¿Acaso las diatribas antisemitas de Schmitt se vuelven más inofensivas porque extraen su energía de un antijudaísmo creyente en la revelación?

> ¿*Salus ex Judaeis*? ¿*Perditio ex Judaeis*? ¡Terminemos de una vez con estos judíos inoportunos! En cuanto [los cristianos] comenzamos a estar en desacuerdo entre nosotros, los judíos se subintrodujeron. Mientras esto no se entienda, no habrá salvación. Spinoza fue el primero en subintroducirse (290).

Lo que Schmitt apunta en 1950 en su *Glossarium* podría perfectamente estar en su libro sobre *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, de 1938, tanto por el tono como por el tema. Aquí hay en juego algo más que el "oportunismo" y el estar "atado a la época".

Quien pretenda analizar seriamente a Schmitt debe saber dónde está parado Schmitt y con quién está viéndoselas. Para decirlo con la "querida cita de Bruno Bauer" (116): "Sólo puede conquistar aquel que conoce a su presa mejor que a sí mismo".

Epílogo
¿Una política teológica o filosófica de la amistad?

Fidem a philosophia separare
totius dialogi praecipuum intentum.

Desde la primera edición del libro en la primavera de 1988, el debate en torno de Carl Schmitt ha experimentado una transformación profunda. En 1993, un crítico que se adentró en la obra más reciente sobre Schmitt llegó a la conclusión de que el *Diálogo entre ausentes* había logrado darle una nueva dirección a la discusión cada vez más intensa de que este escueto escrito había provocado un "giro teológico del debate". Es posible que esto sea cierto en el sentido de que la teología política se ha ido desplazando hacia el centro de la atención de una manera que es imposible pasar por alto: primero, en relación con la interpretación adecuada de la obra de Schmitt, tan extensa como intrincada, y luego teniendo en cuenta el análisis del propio asunto que se cuestiona en esta interpretación. La interpretación de Schmitt como un representante de la teología política, inaugurada en *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político* y desarrollada más aun en el libro gemelo *Die Lehre*

Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer und Philosophie [La doctrina de Carl Schmitt. Cuatro capítulos para distinguir la teología política y la filosofía política], presentado en 1994, halló eco durante la década pasada en innumerables ensayos, monografías, artículos y conferencias. Algunos autores se apropiaron tan incondicionalmente de la tesis de que el centro del pensamiento de Schmitt es su fe en la revelación –y esta tesis se volvió algo tan obvio en algunas disertaciones– que, en 1996, otro crítico creyó poder declararles a sus lectores que nunca se había afirmado otra cosa acerca del núcleo del pensamiento de Schmitt. Tal vez esta caprichosa percepción se deba a la fuerte impresión que causó en muchos lugares la publicación, en el verano de 1991, de la obra póstuma de Schmitt *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* [Glosario. Notas de los años 1947-1951], hasta entonces desconocida. De hecho, el *Glossarium* revela con mucha más nitidez de lo que lo hicieran las obras que Schmitt publicara en vida el núcleo de la fe de Schmitt y su oposición básica amigo-enemigo. Las reflexiones y los comentarios que Schmitt apuntó más de tres décadas antes de su muerte se leen en muchos pasajes como un refuerzo póstumo de la interpretación que subyacía al *Diálogo* de 1988, ahora publicado en una nueva edición.

Si es cierto que el presente libro dio un "giro teológico" al debate en torno de Schmitt, es evidente que el giro filosófico ha quedado pendiente. O al menos aún no es tan generalizadamente evidente. Este hecho coincide con que, hasta el momento, la recepción del *Diálogo entre ausen-*

tes, que se ocupa de la teología política *y* de la filosofía política, de Carl Schmitt *y* de Leo Strauss, se ha concentrado casi enteramente –con la excepción de algunos atisbos de aportes divergentes en el ámbito anglosajón– en un solo lado del diálogo: en Schmitt y la teología política. En el caso de *Die Lehre Carl Schmitts* sucede algo parecido: la discusión en torno de aquellos pasajes que podrían contribuir precisamente a un giro filosófico del debate también se encuentra en sus albores. Pienso, por ejemplo, en la investigación que gira en torno del significado de la política para el autoconocimiento y que es válida sobre todo para el concepto de la determinación de la propia identidad a través de la determinación del enemigo, o en el análisis de la compleja relación de Schmitt con Thomas Hobbes, por no hablar de la crítica de la moral y otras cuestiones más evidentes.[1]

Ante este estado de cosas, quiero aprovechar la ocasión que me brinda esta nueva edición de mi *Diálogo* para separar la tesis de la teología política de cierta coloratura exa-

1 Para lectores interesados en el debate filosófico podría resultar muy instructivo comparar la interpretación de la obra de Schmitt *Weisheit der Zelle*, en *Die Lehre Carl Schmitts* (Stuttgart/Weimar, 1994, pp. 75-94) con la interpretación del mismo texto en el comentario sobre la obra de Schmitt que hace Jacques Derrida en el cierre de su *Politiques de l'amitié* (París, 1994, pp. 184-193 [trad. esp.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998]). Se trata de las dos primeras interpretaciones que se ocupan de analizar con mayor profundidad la meditación sobre el enemigo en *Ex Captivitate Salus.*

gerada y cierto desdibujamiento que ha sufrido en los últimos años. En las partes II y III del epílogo intento retomar algunas líneas del análisis que llevé a cabo en ambos libros de 1988 y 1994, siempre con referencia a Carl Schmitt. La segunda parte contiene notas sobre *Politiques de l'amitié*, de Jacques Derrida. La tercera está dedicada a la cuestión de cuál es la manera correcta de abordar filosóficamente el problema teológico-político. A esto se agrega en la presente edición el artículo *El filósofo como enemigo*, que escribí en ocasión de la publicación de *Glossarium*, invitado por el semanario *Der Spiegel*, donde fue publicado en versión resumida a fines de julio de 1991 como primer comentario mundial del *opus postumum* de Schmitt. En 1994 se publicó una traducción al inglés en el *Graduate Faculty Philosophy Journal* de la New School for Social Research de Nueva York.[2] Se ha anunciado ya una traducción al italiano. Las traducciones se basan en la versión original del *Comentario*, que a partir de 1991 siguió circulando en fotocopias. Aquí permitimos por primera vez el acceso a ella en su forma original. El texto del libro de 1988 fue dejado intacto. Sólo me limité a corregir un puñado de errores de impresión y renuncié a cualquier otro añadido.[3] Por ello quisiera men-

2 "The philosopher as enemy: On Carl Schmitt's *Glossarium*", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 17, Nº 1-2, 1994, pp. 325-332. La traducción al inglés estuvo a cargo de Marcus Brainard.

3 Quisiera hacer una pequeña acotación sobre mi comentario acerca de la desorientación y el asombro de Karl Löwith ante un cambio importante en la tercera versión de *El concepto de lo político*, que no podía explicarse a partir del "ocasionalismo

cionar aquí lo que ya informé en una nota al pie de *La doctrina de Carl Schmitt*: luego de la aparición del *Diálogo entre ausentes* me contactó un antiguo compañero de ruta de Schmitt, el jurista Günther Krauss, quien en 1932-1933 había trabajado bajo la tutela de Schmitt para una disertación sobre el profesor protestante de Derecho Eclesiástico Rudolf Sohm.[4] En 1988 me informó que Schmitt lo había

político" de Schmitt (p. 11, NP 6 y p. 61, NP 64). En 1995 adquirí de la biblioteca de Löwith el fascículo 3 del año 4 de la revista *Völkerbund und Völkerrecht*, publicado en junio de 1937. En las páginas 139-145 aparece publicada la conferencia de Schmitt *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*, que Löwith había oído en Roma (véase *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Una crónica], Stuttgart, 1986, pp. 86-87). El ensayo contiene dos intervenciones de Löwith: en la p. 141 está resaltada la afirmación "Pero la guerra total adquiere su sentido por medio del enemigo total", y en la frase final, en la p. 145, "Pero la peor de las desgracias recién aparece cuando, tal como sucedió en la guerra entre 1914 y 1918, la hostilidad se desarrolla a partir de la guerra en lugar de que, como es correcto y sensato, sea una hostilidad preexistente, inmodificable, genuina y total la que conduzca al juicio divino de una guerra total", Löwith subrayó el concepto *juicio divino* y le agregó dos signos de admiración en el margen. Véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 90 y ss.

4 La disertación fue publicada en 1936 en el *Hanseatischen Verlagsanstalt* en Hamburgo, que por entonces era la editorial que publicaba a Schmitt, con el título *Der Rechtsbegriff des Rechts. Eine Untersuchung des positivistischen Rechtsbegriffs im besonderen Hinblick auf das rechtswissenschaftliche Denken Rudolph Sohms* [El concepto de derecho del Derecho. Una investigación del concepto positivista de derecho atendiendo

remitido al *Comentario sobre "El concepto de lo político"* de Strauss con las siguientes palabras: "Tiene que leerlo. Él me comprendió y me captó como nadie".

---

especialmente al pensamiento jurídico de Rudolph Sohm]. El año anterior, Schmitt había contribuido con una introducción y un epílogo a la *Disputation über den Rechtsstaat* [Discusión sobre el Estado de derecho] entre Günther Krauss y Otto von Schweinichen, editado por la misma editorial en la serie "El Estado alemán de la actualidad", dirigida por Schmitt.

I

Cuando una tesis está a punto de escurrirse o de rebajarse a la categoría de lo obvio, probablemente haya llegado el momento de restituirle su resistencia y reinstalarla en su agudeza original. Comencemos la *restitutio in integrum* expresando de manera clara para todos aquello que la presente interpretación no dice y lo que de ningún modo tiene como meta: en ella no se intenta "explicar a Schmitt a partir de su origen católico" o de demostrar su "asimilación a un saber fortalecido por los dogmas" de autoridades de la Iglesia, ni se trata de un intento de reducir "la obra completa de Schmitt" a la "aplicación de una teología", o de identificarlo como "consecuencia inmediata de la visión católica", y menos de "tomar el hilo de Ariadna" de la interpretación "partiendo de la filosofía moral católica" y otras cosas que se dijeron en la recepción de los últimos años. Muchos entendieron la tesis de que el núcleo y el contexto del pensamiento de Schmitt deben definirse como teo - logía política, como una tesis sobre la importancia totalmente decisiva del catolicismo de Schmitt. A todo esto, quien busque afirmaciones semejantes sobre el catolicismo de

Schmitt tanto en *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político* como en *La doctrina de Carl Schmitt*, es decir, quien busque afirmaciones que pudieran llegar a evidenciar una equiparación semejante, buscará en vano. No es casual que allí no se hable ni de "un sello básicamente católico" ni de una "postura básicamente católica" de Schmitt.[5] Por el contrario, el lector atento se topará en el lugar oportuno con la referencia a que, en un razonamiento público que concernía de manera inmediata y expresa a la Iglesia católica, Schmitt se comportó

> más bien bajo la forma de un "protestante", como en tantas otras oportunidades antes y después, sin prestar atención a las instancias intermediarias ni confiándose en la representación, sino refiriéndose únicamente a su propia fe o a la autoridad soberana.[6]

La "clasificación" confesional no se mueve a la altura del problema de Schmitt ni hace justicia a su magnitud. Al su-

5 En un pasaje, en el cuarto párrafo de *Carl Schmitt, Leo Strauss*, Schmitt es caracterizado como *profesor católico de derecho constitucional*, y esto en el contexto de la triple caracterización *miembro del Consejo de Estado prusiano, profesor católico de Derecho Constitucional* y *profesor berlinés de Derecho*. Evidentemente, aquí no se trata de la formulación de la tesis del libro, sino de una primera aproximación en el marco de una descripción, como se acota en forma extra, de las *circunstancias* de un diálogo que hasta entonces nadie había reconocido como tal (p. 13).

6 *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 223-224.

gerirnos un conocimiento ilusorio, nos lleva a distraernos de aquello más importante que el análisis de Schmitt nos exige y nos depara: pensar al propio Schmitt. Por el contrario, la tesis de la teología política apunta precisamente a eso. Con ella se pretende determinar el contexto de un pensamiento en cuyo centro está la fe en la revelación: una posición que no puede ser concebida de otro modo que no sea pensándola hasta el punto (partiendo de ese punto y dirigiéndose a él) en el que, en virtud de su propia exigencia o confesión, dicha posición pone fin al pensamiento. Que el encasillamiento confesional resulta demasiado insuficiente es algo que han puesto de manifiesto de manera muy ilustrativa los trabajos más nuevos, en parte más abarcativos, que buscan a Schmitt en el contexto de los grupos y los círculos de amigos católicos con los cuales mantuvo contactos muy estrechos en ciertos momentos de su vida y que compartían con él algunas de sus convicciones, y a menudo también sus esperanzas y sus temores políticos. Ese tipo de investigaciones pueden dar a conocer datos interesantes acerca del entorno de Schmitt e instruirnos históricamente en amplios aspectos. Sin embargo, desde esa perspectiva aérea de la "historización" se pierde fácilmente de vista qué es lo que distingue a Schmitt de sus contemporáneos, que tenían, como sabemos, más o menos su misma "visión de mundo", y de los cuales hoy en día apenas si se conocen los nombres. Lo que permanece velado es aquello que hace volar en pedazos la clasificación confesional y sobrepasa el mero interés histórico: las cuestiones que él persigue con sus conceptos y sus intervencio-

nes, la manera en que da cuenta de la construcción de su teoría, en una palabra, nuevamente el contexto de fundamentación de su pensamiento o el verdadero drama de su existencia. El secreto a voces del *Diálogo entre ausentes* y de los *Cuatro capítulos* de 1994 es que el análisis de la teología política no vale para uno u otro edificio doctrinal, sino que afecta a la fundamentación y a la afirmación de una posición existencial. Si el teólogo político pretende seguir siendo coherente consigo mismo, debe aplicar a la propia actividad los requerimientos básicos de su teoría y concebir su edificio doctrinal como accionar histórico que se encuentra bajo el mandato de obediencia. Porque el mandato de obediencia frente a la autoridad soberana de Dios y la preeminencia del accionar histórico que resulta de ese mandato constituyen postulados irrenunciables de una teoría política que reclama para sí estar fundada en la fe en la revelación divina. El hecho de que el teólogo político aúne los postulados de su teoría con su existencia como teórico lo distingue del simple doctrinario, que, apelando a tradiciones preestablecidas o a instituciones superiores, intenta quitarse de encima el problema que acarrea el mandato de la obediencia para el "accionar histórico" en general y para el "accionar histórico" del teórico en particular. Lo que distingue al teólogo político es, por un lado, la conciencia de que los problemas que surgen a partir de los requerimientos de la teología política no pueden resolverse con los medios de la razón y, por otro lado, la intransigencia con la que de todos modos insiste testarudamente en la ineludibilidad de esos requerimientos. Cuando Schmitt habla

del "premandato ciego", pone expresamente de manifiesto esta doble aspiración. Podrá decirse con buenos motivos que el historicismo recrudece de manera considerable para el "Epimeteo cristiano" la problemática a la que se ve enfrentado el teólogo político. Pero la naturaleza de esta problemática no está condicionada en absoluto por el historicismo de Schmitt. Aquello que, bajo la forma de la cuestión del autoengaño, de quién lo protege de él y de cómo escaparle, no abandona a Schmitt en toda su vida[7] es algo que algunos de los teólogos políticos más renombrados han intentado expresar y controlar durante los últimos dos milenios en el conflicto entre misericordia y justicia. Ninguno de ellos –de San Pablo a Calvino, de San Agustín a Lutero– se conformó con proclamar dogmas tradicionales.[8]

En última instancia, el rango de un teólogo político no se demuestra en la claridad con la cual éste puede distinguir la posición existencial que equivale a su doctrina de aquella que le es diametralmente opuesta. Por eso, la cuestión de la actitud que el teólogo político adopta frente a la filosofía política no puede permanecer por fuera de una comprensión más adecuada de su pensamiento. El hecho de que Schmitt disponga, si no de una noción clara, al menos de un sentido seguro acerca de cuál es la línea divisoria que lo separa de los filósofos, habla de la coherencia de

7 Véase pp. 88-91 y *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 37-39, 77-86, 137-141, 204-207, 252-253.

8 Con respecto a la problemática más profunda a la cual remite el resto de los problemas con los que se enfrenta el teólogo político, véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 141-145.

su posición.[9] Sólo un crítico al que le resulte completamente indiferente lo que para Schmitt era lo más importante, o que no pueda reconocer que la distinción entre teología política y filosofía política no afecta a las disciplinas científicas ni a los dominios diversos y relativamente autónomos en que se ejercen el pensamiento y la acción de los hombres, sino a una alternativa existencial, puede desatender la distinción entre teología política y filosofía política calificándola de "escolástica". ¿Qué sería menos secundario que la oposición entre una vida que se cree anclada en la certeza de la revelación divina y otra que se planta totalmente sobre el terreno de la sabiduría humana? ¿Qué sería menos indiferente que la diferencia entre un pensamiento que pretende moverse y concebirse en la obediencia de la fe y otro que se sabe no sujeto a ninguna autoridad y no descarta ninguna de sus preguntas? Qué diferencia es la que

9 Jacques Derrida caracteriza a Schmitt entre otras cosas como "*penseur catholique*", "*penseur traditionaliste et catholique du droit européen*", "*juriste hypertraditionaliste de la droite catholique*", "*grand juriste conservateur catholique*", "*une sorte de néo-hegelien catholique qui a un besoin essentiel de se tenir à une pensée de la totalité*" (*Politiques de l'amitié*, pp. 102, 108, 162; *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, París, 1994, p. 77 [trad. esp.: *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 1997]; *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, 1997, p. 161 [trad. esp.: *Adiós a Emmanuel Levinás*, Madrid, Trotta, 1998]). Esta clasificación, comparativamente convencional, va de la mano con una subestimación de la oposición menos convencional de Schmitt con Heráclito, Hegel, Nietzsche o Heidegger, por sólo nombrar a los filósofos más importantes para Derrida en nuestro contexto.

funda aquella oposición en relación con la postura respecto de la moral, la política, la revelación y la historia, y qué efecto tiene esta diferencia para la experiencia que el intérprete pueda hacer en su análisis de la obra en cuestión, hasta qué punto es capaz de llegar en uno y otro caso es algo que sólo podrá percibir quien se permita pensar sin reservas tanto la cuestión del teólogo político como la del filósofo político, y quien realice todos los esfuerzos necesarios para comprender ambos de la misma manera en que ellos mismos se entendieron o se entienden.[10]

Entre las virtudes de la distinción entre teología política y filosofía política se cuenta el hecho de que ella conserva la simetría conceptual, permite hacer una distinción específica –es decir, una distinción que tome en cuenta la cuestión que ambas posiciones consideran como la cuestión central– sin favorecer ninguna discriminación. La simetría de la distinción presupone que ambas partes no sólo se reconozcan en relación con la determinación de aquello que las separa, sino que además puedan utilizar el concepto que designa su posición para caracterizarse a sí mismas. De ahí que la distinción en el sentido con el que la utilizamos sólo se haya vuelto

10 En relación con la experiencia que el intérprete puede hacer en el análisis de la obra de un filósofo, véase mi escrito *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart/Weimar, 1996, pp. 41-43 [trad. esp.: "Leo Strauss, un pensar en movimiento. La historia de la filosofía y la intención del filósofo", incluido en *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 172-175]. Véase también *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 138, 142, 145, 147-148.

posible a partir de la resignificación positiva que Schmitt logró en este siglo para la teología política. Porque, hasta el momento en el que Schmitt se apropió del concepto, "teología política" era un término utilizado para la crítica, el ataque y el rechazo. Era utilizada para caracterizar una posición *ajena* con el propósito de quitarle al otro, desde el vamos, la legitimidad. Recién a partir de la publicación del tratado de Schmitt *Teología política*, en 1922, el concepto comienza a usarse también para designar la *propia* posición o para identificar un contexto objetivo sin intención polémica. Al liberarlo de esta carga negativa, Schmitt ayudó durante los últimos 75 años a que el concepto "teología política", sobre cuyo origen él no se pronuncia y cuyo sentido no explica en ninguna parte,[11] desarrollara una verdadera carrera mun-

11 Tal vez a partir de allí se explique en parte por qué la cuestión de la teología política careció prácticamente de relevancia en la bibliografía sobre Schmitt hasta 1988, a pesar de que aquél enarbolara de manera ostensible la bandera de la *teología política* al menos en tres momentos históricos distintos, en 1922, en 1934 y en 1970. Bajo el concepto de "teología política" no se trataba mucho más que de la "teoría de la secularización". La teología política, bajo la forma debilitada de una tesis histórico-conceptual o teórico-científica que aparentemente tenía como objeto ciertas "correspondencias", "analogías", "identidades estructurales" entre la teología y la jurisprudencia, llevaba una existencia apartada en la periferia del debate; una distracción y una minimización que a veces el propio Schmitt se encargó, en la medida de lo posible, de alimentar (véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 56-57, n. 12). No es de extrañar que ante un concepto de teología política semejante el "arcano" de Schmitt perdurase en forma inalcanzable.

dial más allá de todos los frentes teológicos y políticos y más allá de las fronteras geográficas y disciplinarias. En la actualidad se ha logrado armonizar la cuestión con el concepto.[12] Sin embargo, las virtudes de la distinción entre teología política y filosofía política no se agotan en el hecho de que ella descansa sobre la coincidencia entre ambas posiciones en lo que respecta a su diferencia básica en la cuestión, dándole a ambas la posibilidad de tomar el concepto correspondiente para caracterizarse a sí mismas. A esto se agrega la capacidad de esta distinción de hacer justicia por igual a la forma en que los representantes de la teología política y de la filosofía política se conciben o se entienden a sí mismos. Basta una mirada de soslayo a los conceptos "mitología política" o "religiones políticas" para hacer más manifiesta esta virtud. Las denominaciones "mitología política" y "religiones políticas" no sólo llevan –permítaseme la expresión– escritas en la frente el interés de la "crítica ideológica" o la intención descalificadora. En cierto modo, el hecho de hablar de "religiones políticas" conduce en la per-

12 En el presente libro expuse cuál era el arsenal del cual Schmitt había tomado el concepto y expliqué en qué usos se servía de él (pp. 73-76.) El paréntesis que significa el año 1922 en la historia del concepto "teología política" está identificado en *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 22/23 y 257-259. Un panorama abarcador lo brinda mi ensayo *Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff* [¿Qué es la Teología política? Comentarios introductorios sobre un concepto controvertido] en Jan Assmann: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* [Teología política entre Egipto e Israel], Munich, 1992; segunda edición, revisada 1995, pp. 7-19.

cepción externa a que desaparezca la pretensión de verdad de la posición criticada. No es casual que se hable de ellas casi sin excepción en un plural englobador en el que no se contemplan las diferencias de fundamentación o los "factores subjetivos". Y, en lo que respecta a la "mitología política", en este caso la pretensión de verdad aparece negada desde el concepto mismo. Es posible que el mitólogo político tenga absolutamente en claro cuáles son los fines que persigue con la construcción y la difusión de mitos, pero difícilmente pueda concebirse a sí mismo en el horizonte de aquello que reconoce como falso.[13]

13 En el mismo libro en el que explica por primera vez la teoría del mito de Georges Sorel y en el que distingue claramente la "mitología de lo nacional" de la "mitología inferior" del socialismo, Schmitt, a quien algunos críticos consideran un representante de la "mitología política", hizo constar su distancia básica frente a la "mitología política": "Por cierto, el peligro ideal de semejantes irracionalidades es grande. Las últimas homogeneidades aún existentes en algunos versos se anulan en el pluralismo de un número impredecible de mitos. Para la teología política, esto es politeísmo, del mismo modo en que todo mito es politeísta. Pero como tendencia actual fuerte, no se puede ignorar" (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2ª ed., Munich/Leipzig, 1923, p. 65; 1926, p. 89). En la actitud del teólogo político, la libertad, la obediencia y la necesidad continua de autoconfirmación establecen una unión muy particular: el teólogo político percibe "como tendencia actual fuerte" algo de lo cual puede servirse, incluso convertirse en su defensor para deshacerse de la obediencia de su fe, sin identificarse por ello con esa "tendencia", es decir, sin perder de vista ni por un instante la propia posición y, con ella, el abismo que separa una "mitología política" o cualquier otra

En cambio, la distinción entre teología política y filosofía política ayuda a mantener separado aquello que no forma un conjunto y que, sin embargo, suele mezclarse sin tomar en consideración lo más importante,[14] porque esta distinción permite tomar radicalmente en serio aquello que merece tomarse radicalmente en serio.

Si pretendemos tomar en serio la pretensión de verdad de Schmitt, debemos analizar su teología política. Pero habrá quizá quien se pregunte por qué motivo habría de tomárselo en serio. ¿Acaso el tacto histórico requiere que busquemos entender a un pensador del pasado tal como él se entendía a sí mismo? ¿O acaso tenemos el deber moral de estar a la altura del pensamiento del otro en tanto otro, sin detenernos en la persona? Mientras no lo tomemos en serio como teólogo político, Schmitt permanecerá para no -

---

tendencia actual de la verdad de la fe (véase a propósito de esto *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 220-223). En *Glossarium*, Schmitt puso de manifiesto el supuesto existencial de esta actitud de la siguiente manera: "*Ma liberté vis-à-vis des idées est sans bornes parce que je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une 'idée' mais un événement historique: l'incarnation du Fils de Dieu*" (p. 283).

14 Así, por señalar un ejemplo que desempeñó un papel preponderante durante mucho tiempo en la discusión en torno de la teología política, la *Religion civile* de Rousseau es un concepto de la filosofía política. Los "artículos de fe" que Rousseau postula en *Du contrat social* IV, 8 "*comme sentiments de sociabilité*" son propuestos por un teórico político que decididamente no era un teólogo político y que sometió los supuestos de la teología política a una extensa crítica. Véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 137-138, 154-155.

sotros por debajo de sus posibilidades, y nosotros permaneceremos por debajo de las nuestras. Nos arrebatamos aquello que nos abre la tarea de pensar a Schmitt en caso de tener éxito: ganar claridad en lo que respecta a la cuestión de la teología política. Los perjudicados somos nosotros, no Schmitt. Para comprender esto no necesitamos ni siquiera recordarnos que estamos frente a un autor que señaló esta máxima: "No les des a tus enemigos ninguna posibilidad de que te entiendan. Mientras sean injustos contigo, no te habrán entendido".[15] Si uno ve en Schmitt sólo a un doctrinario católico, a un mitólogo político o a un vocero del antiliberalismo, no le está haciendo justicia. Es posible que, hasta cierto punto, Schmitt haya sido todo eso y algo más. Pero nada de eso alcanza para entenderlo. Aquí reside uno de los motivos del eco que la tesis de la teología política halló en la década pasada: Carl Schmitt no puede entenderse de manera adecuada si no se entiende el núcleo y el contexto de su pensamiento como teología política.[16] Sólo

15 *Glossarium*, p. 210; véanse pp. 190, 216.

16 Entender el centro y el contexto de un pensamiento no significa hacer la declinación completa de cada detalle. Tampoco significa equiparar al docto con el pensador y conectar las secciones especializadas de su obra con el centro. Pero, sobre todo, no significa reducir la actividad del teórico a los contenidos doctrinales que comunica. Por otra parte, no hay otro camino que conduzca a esa actividad que aquel que comienza en sus resultados o sedimentos con el ascenso. Quede constancia de esta observación en relación con *Die Lehre Carl Schmitts* para "aquellos que juzgan los libros únicamente por su título" o que no llegan hasta el final porque ya están al tanto desde el principio.

una interpretación que parta de la fe de Schmitt en la revelación puede llegar a hacer comprensible aquello que, de lo contrario, tiene que aparecer como disparatado, enigmático, equivocado, cuando no absolutamente inconsistente. La objeción de algunos críticos en cuanto a que la tesis apunta a una unidad que sólo puede suponerse para la obra temprana y tardía o que se debe únicamente a una superposición retrospectiva de los quiebres[17] era tan evidente que determinó la marcha de la demostración desde el comienzo. Por eso, la interpretación se puso a prueba con los dos libros más importantes de Schmitt, que no pueden clasificarse dentro de la obra temprana ni dentro de la tardía, y que hasta entonces no habían sido utilizados por todo el mundo como testimonios de la "postura básicamente católica" de Schmitt: El *Diálogo entre ausentes* desarrolló la tesis de la teología política a partir de la interpretación de *El concepto de lo político* en sus tres versiones, de 1927, 1932 y 1933, y *La doctrina de Carl Schmitt* apeló a *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, de 1938, como caso testigo para toda la interpretación.[18]

17 Luego de la aparición del *Diálogo entre ausentes* un crítico me respondió que yo presuponía "la unidad continua de la confesión cristiana sin siquiera discutir la pertenencia de Schmitt a esa confesión".

18 La interpretación del *Leviatán* de la cual depende esta interpretación subyacía ya al *Diálogo entre ausentes* (véanse pp. 44-45, NP 40). Ambos textos fueron concebidos al mismo tiempo. El punto de partida para desarrollar el argumento fue la afirmación de Hans Barion acerca de que Schmitt había adoptado una "nueva posición" en *El concepto de lo político* y en

Otro motivo de la atención que suscitó la interpretación de Schmitt como teólogo político en el debate internacional de los últimos años[19] es el creciente interés en la teología política. Este interés se alimenta de las fuentes más diversas y puede observarse en frentes muy distantes entre sí. Mencionaremos brevemente cuatro aspectos. El colapso del imperio soviético y la erosión de las esperanzas marxistas que lo precediera en todo el mundo inspiraron en algunos lugares la búsqueda de una nueva certeza de fe. Las religiones de la revelación no sólo prometen una seguridad a la que ninguna de las descoloridas ideologías puede siquiera acercarse. Además, parecen ofrecer una con-

---

el libro del *Leviathan* que "equivale a un corte tético del cordón umbilical histórico entre la teología y la política". "*Weltgeschichtliche Machtform*"*? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils* (1968) ["¿Forma de poder de la historia universal?" Un estudio sobre la teología política del Concilio Vaticano II], en *Kirche und Kirchenrecht* [Iglesia y derecho eclesiástico], Paderborn, 1984, p. 606.

19 El presente libro apareció en 1990 con el título *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, con prólogo de Pierre Manent y traducción de Françoise Manent, en Commentaire/Julliard, París. Traducido al japonés por Takashi Kurihara y Kiyoiei Takiguchi y provisto de un epílogo, salió en 1993 en Hosei University Press, Tokio. La edición americana *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, traducida por J. Harvey Lomax y con prólogo de Joseph Cropsey, fue editada en 1995 por la University of Chicago Press, Chicago/Londres. También en la University of Chicago aparece en 1998, traducido por Marcus Brainard, *The lesson of Carl Schmitt. Four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*.

trapartida efectiva a la unión del liberalismo y el capitalismo, triunfante a escala global, e incluso abrir una alternativa al secularismo de la modernidad en su conjunto. La importancia que le corresponde a ambos elementos en el radicalismo político-religioso de cuño antioccidental es manifiesta. Aunque, por cierto, en este caso sólo se trata de una variante más del refortalecimiento de las ortodoxias islámica, judía y cristiana, aunque sea la más espectacular en la actualidad. Tanto el desencantamiento de las utopías políticas antirreligiosas como las expectativas de salvación asociadas con la construcción de un Estado divino le restauraron a la cuestión de la relación entre la política y la religión una urgencia que durante mucho tiempo apenas le fue reconocida por unos pocos. Si se lo compara con los tres puntos de vista ya esbozados –las nostalgias libremente fluctuantes de un compromiso nuevo y absoluto, el regreso de las ortodoxias y la reflexión sobre la cuestión de las bases teológico-políticas del Estado–, el cuarto aspecto parece ser de importancia secundaria. De todos modos, este aspecto no debería subestimarse en vista del clima intelectual en el que una teoría política que reclame estar fundada sobre la base de la fe en la revelación divina puede ganar en atracción y hacerse oír. Se trata de aquellas expectativas difusas que giran dentro de la amplia corriente de la "posmodernidad" en torno del "acontecimiento" que, una vez que se produzca, pondrá un punto final al "éxodo", pero que, sin embargo, si va a mostrarse sin disimulo en su otredad, a irrumpir como "el acontecimiento", no debe transformarse en el objeto del pensamiento que imagina, distingue y, con

ello, apunta a la dominación. Jean-François Lyotard recuerda como paradigma "del acontecimiento" el mandato divino dirigido a Abraham de sacrificar a Isaak y la obediencia devota de Abraham –"el acontecimiento" como paradigma del llamado impredecible así como de la actitud con la que se ha de responderle–. La proximidad de algunos autores "posmodernos" no sólo con el famoso escritor de Copenhague, sino también con el teólogo de Plettenberg, es mayor de lo que parece a primera vista. Esos autores están dedicados a las determinaciones decisivas de su asunto –autoridad, revelación y obediencia– de una manera intrincada *dans un état de latence ou dans un état de langueur*.

II

Quizá el aporte más interesante de los últimos tiempos al objeto de nuestro diálogo sea *Politiques de l'amitié*, de Jacques Derrida. Esta extensa obra apareció en 1994 y se remonta a un seminario dictado en 1988-1989 en el Collège de France. Aunque la obra, como aclara el autor al comienzo del prólogo, sólo desarrolla la primera conferencia del seminario del mismo nombre y más bien se parece al extenso prólogo de un libro que algún día desea llegar a escribir, el arco de interpretaciones se extiende desde Platón y Aristóteles, pasando por Montaigne y Nietzsche, hasta llegar a Heidegger y Heráclito, y desde San Agustín, pasando por Carl Schmitt, hasta llegar a Lévinas. No puedo adentrarme aquí en la riqueza de sus observaciones y de sus puntos de vista, ni quiero explayarme en detalle sobre el comentario acerca de Schmitt que ocupa los cuatro capítulos centrales de *Politiques de l'amitié.* Me limitaré a una cuestión que se me presenta cuando leo el libro en el sentido de la amistad: la cuestión de los planteos de Derrida. Esta cuestión también puede expresarse en términos de a qué clase de política de la amistad apunta Derrida en úl-

tima instancia con su empresa, si a una política teológica o a una política filosófica.

Si unimos las líneas principales de la argumentación en *Politiques de l'amitié* con aquéllas de los escritos posteriores *Force de loi, Adieu à Emmanuel Lévinas* y *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*[20] y traemos a colación aquellas afirmaciones que afectan directamente a la manera en que Derrida entiende el tema, parece obtenerse a grandes rasgos el siguiente cuadro: para el análisis de Derrida el interés moral es constitutivo de las políticas de la amistad. Todas las anteriores políticas de la amistad fueron políticas de número reducido. Reducían el círculo de amigos según el origen, el grado de parentesco u otros criterios de igualdad o desigualdad de especie. Derrida toma en cuenta las limitaciones inherentes a las políticas de la amistad en vista de su superación futura. Actúa con la conciencia de su responsabilidad ante la democracia, que siempre es una democracia venidera, la democracia que vendrá, y que exige superar las viejas limitaciones de la política y, por consiguiente, de la propia democracia. Liberar a la democracia de las cadenas de la (vieja) política –de la homogeneidad y de la particularidad– requiere la desconstruc-

20 *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger* [trad. esp.: *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998], *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"* aparecieron en octubre de 1994. *Adieu à Emmanuel Lévinas* y *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* [trad. esp.: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996], en marzo de 1997 en Galilée, París.

ción de la unión entre *nomos* y *physis* o, expresado con conceptos modernos, de aquello que Derrida denomina el "lazo místico" entre la ciudadanía y la nación. La "déconstruction généalogique du politique (et en lui du démocratique)" no alcanza sin embargo para advertir la auténtica universalidad de la "démocratie à venir".[21] La desconstrucción debe llevarse hasta la "dénaturalisation" de la figura del hermano, ya que la consigna de la fraternidad, bajo la cual se efectuaron las demandas más abarcativas de una democracia del futuro, de ningún modo está libre de determinaciones excluyentes.[22] Y con ello tampoco se llega al final del proceso de la desconstrucción. ¿Cómo podría detenerse este proceso en alguna parte si pretende hacerle justicia a la "hétérogénéité infinie" que asoma en el horizonte de la democracia futura? La desconstrucción de la política, la fraternidad y la democracia están al servicio de una política que pretende llevar "más allá de *esta* política". Apunta a una fraternidad sin barreras, "une fraternité qui n'exclurait plus quiconque". Y se encuentra en absoluta concordancia con el elemento decisivo de la democracia, es decir, con la "posibilidad y el

21 *Politiques de l'amitié,* pp. 121-122, 128. Casi no necesitamos agregar que Derrida conoce la objeción que ciertos lectores le harán a su concepto de democracia. Él mismo plantea la pregunta: "*Y aura-t-il encore du sens à parler de démocratie là où il ne serait plus question (plus question pour l'essentiel et de façon constitutive) de pays, de nation, d'État même et de citoyen, autrement dit,* si du moins l'on tient encore à l'acception reçue de ce mot, *où il ne serait plus question de politique?*" (p. 127); véanse pp. 246, 339.

22 *Politiques de l'amitié,* p. 183; véase p. 207 y considérese la p. 303.

deber de la democracia de disolver sus propios límites": "La démocratie est l'*autos* de l'autodélimitation déconstructive".[23] La desconstrucción se corresponde con la democracia no sólo desde lo pragmático[24] y tampoco en la forma en que un medio se corresponde con una meta. Es idéntica a ella en su esencia. Si la "démocratie à venir" está presente por un lado en tanto "déconstruction à l'œuvre", Derrida, por el contrario, nos deja en claro que la democracia de la que él habla designa una tarea tan infinita como la de la desconstrucción, que trabaja hasta el cansancio sobre su "heterogeneidad infinita":

> Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste: non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir: même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable.[25]

Surgen dos cuestiones en vista de esta determinación de la "esencia" de la democracia: ¿por qué la separación en-

23 *Politiques de l'amitié*, pp. 129, 183, 259, 264, 295.

24 "[…] on garde son droit indéfini à la question, à la critique, à la déconstruction (droits garantis, en principe, par toute démocratie: pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction), *ibid.*, p. 128.

25 *Ibid.*, pp. 178, 339.

tre *physis* y *nomos* no alcanza su meta, o sobre qué base yace la resistencia que transforma la desconstrucción en una tarea infinita y la democracia en una promesa que nunca puede alcanzarse? Y si la democracia tiene esa esencia, ¿por qué debemos ponernos a su servicio, o cuál es el origen de la responsabilidad de Derrida? La responsabilidad ante la democracia o "frente al futuro"no es, obviamente, la última palabra de Derrida. Ni siquiera es su anteúltima palabra. Su anteúltima palabra parece ser más bien la responsabilidad "que viene desde el otro".[26] La responsabilidad ante la democracia y para el futuro se desarrolla a partir de la responsabilidad frente al otro, y Derrida define como justicia esta utilización por medio del otro o de lo otro, esta orientación hacia el otro. Una vez que la desconstrucción se encuentra ya en perfecta concordancia con la democracia que vendrá nos enteramos de que como mínimo hay que equipararla con la justicia: *La déconstruction est la justice*. Contrastándola con el derecho, calculable, estabilizador y reglado, Derrida caracteriza la justicia como "infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope", sin perder la oportunidad de señalar la cercanía con el concepto de justicia de Lévinas "en raison de cette infinité, justement, et du rapport hétéronomique à autrui, au visage d'autrui qui me commande, dont je ne peux pas thématiser l'infinité et dont je suis l'otage".[27]

26 *Ibid.*, pp. 258-259; véanse pp. 263, 280.

27 *Force de loi*, pp. 35, 38, 45-46, 48; véase p. 128; *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 22.

La desconstrucción, que se deja llevar por la idea de una justicia "infinita", "que se le debe al otro", para ponerla a jugar contra la rigidez, la reglamentación, la generalidad del derecho, tan inadecuada para lo particular, y para sacar a la luz el poder intrínseco de todo acto fundacional –de una comunidad, un régimen, un sistema de derecho–, esta desconstrucción llevada adelante en forma consciente continúa aquello que ya de por sí está operando siempre en la historia del derecho y de la política. La singularidad del momento histórico le permite a Derrida reconocer el principio que mueve a la historia: la desconstrucción, y, a partir de ella, concebir y clasificar desde sus orígenes –desde la promesa incumplida de justicia y el deseo insaciable de ella– el mesianismo de procedencia judía, cristiana o islámica, la idea regulativa kantiana, las interpretaciones escatológicas de la historia de tipo neohegeliano, marxista o posmarxis - ta, etc. Fundamentalmente, le permite encarar, consciente de los riesgos, el mandato histórico actual.[28] Con el trasfondo de estas figuras de pensamiento, no ha de asombrar que, en

28 *Force de loi*, pp. 55-56; véanse pp. 45-46, 91-92. "Rien ne me semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire. On ne peut tenter de le disqualifier aujourd'hui, que ce soit de façon grossière ou sophistiquée, sans au moins quelque légèreté et sans nouer les pires complicités. Il est vrai qu'il est aussi nécessaire, sans y renoncer, au contraire, de réélaborer le concept d'émancipation, d'affranchissement ou de libération en tenant compte des étranges structures que nous décrivons en ce moment" (pp. 62-63). Véase también *Adieu à Emmanuel Lévinas,* pp. 175-176; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!,* pp. 15, 42 y ss., 57-58.

su aspecto evidentemente más importante, las posiciones antagónicas de Atenas y Jerusalén aparezcan como aportes acumulativos a una historia del progreso, de un progreso consciente de la justicia "infinita", "que se le debe al otro", en la dirección preestablecida de una creciente desnaturalización, infinitización y universalización de la amistad.[29] Y es absolutamente coherente que, para expresar la prioridad de la justicia frente a la verdad, Derrida no sólo tome la frase de Lévinas *la vérité suppose la justice*, sino que también recuerde, al mismo tiempo, el *veritatem facere* de San Agustín.[30]

Y así volvemos a la cuestión en la que el mandato del accionar histórico tiene su fundamento. Contemplado en sí mismo, el principio del movimiento de la historia no puede fundar un deber. Incluso, uno puede permitirse dudar de la posibilidad de dar siquiera una orientación al accionar. ¿Cómo se haría, si la justicia que opera constantemente como desconstrucción fuera tan fácil de confundir

29 Véase *Politiques de l'amitié,* p. 260, 264 n., 316. En *Adieu à Emmanuel Lévinas,* Derrida señala la siguiente cita de Lévinas: "[…] 'la structure de l'un-pour-l'autre inscrite dans la fraternité humaine –*dans* l'*un-gardien-de-son-frère*– dans *l'un-responsable-de-l'autre*', voilà ce qui serait resté 'inintelligible à Platon et devait le conduire à commettre un parricide sur son père Parménide'. 'L'unité du genre humain est précisément *postérieure à la fraternité*'" (p. 124 n.).

30 "En parodiant dangereusement l'idiome français, on finirait par dire: 'La justice, il n'y a que ça de vrai'. Cela n'est pas sans conséquence, inutile de le souligner, quant au statut, si on peut encore dire, de la vérité, de cette vérité dont saint Augustin rappelle qu'il faut la 'faire'." *Force de loi*, p. 60.

con aquella justicia de acuerdo con la cual todo lo que nace o se crea merece volver a perecer? ¿Y qué resulta de la responsabilidad frente al otro, si ha de valer para el otro en tanto otro, pero cada otro exige algo distinto, ya que cada otro es totalmente distinto, parce que "tout autre est tout autre"? "Il faut accueillir l'autre dans son altérité, sans attendre, et donc ne pas s'arrêter à reconnaître ses prédicats réels". Este postulado de Lévinas que Derrida refiere pensando en "la ley incondicional de la hospitalidad" está sujeto a la proclamación previa de la santidad del otro, "de la sainteté de l'autre, de la sainteté de la personne", o tiene su mismo significado. Pero ¿acaso la "santidad del otro" no supone la fe en la santidad del "Otro Absoluto", "du Tout Autre"?[31] ¿Tal como "*La* Loi de l'hospitalité", "cette Loi inconditionelle, singulière et universelle à la fois", finalmente halla sustento en el "Dieu qui aime l'étranger" de Lévinas o, para ser más precisos, debe su compromiso "incondicional" a una "révélation comme visitation"?[32] ¿Y acaso el Dios sagrado, el otro absoluto de la demanda moral, no exige necesariamente al Dios omnipotente? ¿Y la omnipotencia de Dios no exige su inescrutabilidad?[33]

La cuestión de la revelación persigue como una sombra las consideraciones de Derrida respecto de la política de la

31 *Adieu à Emmanuel Lévinas,* pp. 15, 22, 192-193; *Politiques de l'amitié*, pp. 247, 252, 258-259, 280.

32 *Adieu à Emmanuel Lévinas,* 115, 182; véanse pp. 25, 56, 88, 91. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, pp. 45-46.

33 Véase *Adieu à Emmanuel Lévinas,* pp. 181, 193; *Force de loi*, p. 145. Véase además *Die Lehre Carl Schmitts*, p. 145.

amistad. Pero no siempre permanece en segundo plano. La revelación toma la palabra de manera expresa en *Politiques de l'amitié* adoptando la forma de la cuestión de si la prioridad le corresponde a la *révélation*, el acontecimiento singular –histórico o futuro– que revela las condiciones de posibilidad de la propia revelación,[34] o a la *révélabilité*, la investigación de las condiciones bajo las cuales sería posible una revelación. Derrida conecta esta cuestión, "suponiendo que existiera una alternativa semejante", con la cuestión de qué diferencia implica la afirmación de Aristóteles según la cual no puede haber amistad entre Dios y el hombre, agregando que ésa es la cuestión que determina de manera implícita toda reflexión sobre la posibilidad de una política de la amistad.[35] En ningún otro lugar estamos más

34 "'En fait', 'en vérité', ce serait seulement l'événement de la révélation qui ouvrirait, comme par effraction, le rendant possible après coup, le champ du possible dans lequel il a paru surgir et d'ailleurs a surgi en effet. L'événement de la révélation ne révélerait pas seulement ceci ou cela, Dieu par exemple, il révélerait la révélabilité. Nous interdisant de même coup de dire 'Dieu par exemple'." *Politiques de l'amitié*, p. 36.

35 *Ibid.*, pp. 35-36. Sobre la cuestión de la amistad entre Dios y el hombre, véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 37-39, 85-86, 87 n. 73, 121, 126, 141-146, 256-257. En una carta del 7 de agosto de 1939 a Jacob Klein, Leo Strauss escribe acerca de los *Memorabilia* de Jenofonte: "El gran problema es en qué sentido era cierta la frase que afirma que Sócrates sólo se preocupaba por la ética; en qué sentido vuelve a ser cierta esa frase completamente falsa. La respuesta más general es clara: anthropos –logos– on. De especial importancia es el problema de la philia, en tanto la comprensión de aquello que la philia es destruye la teología

cerca que aquí de la distinción de una política de la amistad teológica y una política de la amistad filosófica. ¿Acaso, como consecuencia de su idea de justicia, a Derrida no le interesa sino que nos mantengamos abiertos a la posibilidad de una política de la amistad que deje atrás todas las limitaciones y lleve a cabo la separación de *physis* y *nomos*? ¿A sabiendas de que, frente a una política de la revelación que se encuentra en el futuro, hay políticas que remontan su derecho a las revelaciones del pasado, y de que no es políticamente irrelevante que una política se remita a la "posibilidad de lo imposible" o al mandato de un acto fundacional autoritativo?[36] ¿O hay otra cosa que al final pueda resultar más importante? Hacia la mitad del libro, Derrida explica que lo que le interesa por sobre todo es "la cuestión de la filosofía":

> L'amitié comme philosophie, la philosophie en tant qu'amitié, l'amitié-philosophique, l'amitié-philosophie aura toujours été en Occident un concept en lui-même indissociable: point d'amitié sans quelque *philosophía*, point de philosophie sans *philía*. Amitié-philosophie: nous nous

---

del mito: lo superior no puede ser 'amigo' de lo inferior; ergo: negación de la providencia. Ésta es, creo, la idea central de los Memor[abilia]".

36 "[…] pour les systèmes théologico-politiques, l'idée démocratique n'ayant aucune vertu inconditionnelle, nulle parole ne peut se soustraire à l'espace de l'autorité théologico-politique… théologisation absolue *comme* politisation absolue […]." *Politiques de l'amitié*, pp. 335-336.

enquérons du politique, depuis le début, *auprès* de ce trait d'union.[37]

¿Es posible que la unión de la filosofía y la amistad ocupe el centro de la atención de Derrida no porque su interés principal esté en la *amistad*, esto es, en su emancipación de la filosofía, sino, por el contrario, porque ese interés

37 *Politiques de l'amitié*, p. 168. Me parece que lo que Derrida dice en esa misma página, pero que también repite en otros pasajes del libro (véanse pp. 146, 157, 170, 181) acerca de la forma en que Schmitt juzga a la filosofía en relación con la "hostilidad absoluta" ("l'hostilité absolue serait alors la chose de la philosophie, sa cause même", "l'hostilité absolue comme chose de la philosophie") o bien la "hostilidad pura" ("la philosophie représente l'instance proprement productrice du politique pur et donc de l'hostilité pure") se remonta por lo menos a tres errores: por un lado, Derrida desconoce que, con el desarrollo de la concepción de intensidad de lo político, desde 1930 Schmitt pasó a retiro a la "política pura", lo "puramente político" y la "hostilidad pura". Por otro lado, subyace a las afirmaciones de Derrida una confusión de la "hostilidad total" o "real" con la "hostilidad absoluta" (esta última postula, a diferencia de la primera, una hostilidad que –tras superar al enemigo absoluto– promete el fin de toda hostilidad). Y finalmente, Lenin, el testigo principal de la "hostilidad absoluta", al que Derrida se refiere especialmente, difícilmente pueda valer como el representante de la filosofía, incluso desde la perspectiva de Schmitt –lo llama un "revolucionario profesional de la guerra civil mundial"–. Mucho más esclarecedora podría resultar en cambio la cuestión de por qué Schmitt duda de que para Hegel, a quien apostrofa ocasionalmente como "el filósofo", directamente pueda haber un enemigo. Véanse pp. 27-36 y *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 88-96; sobre Hegel, pp. 32/33, 90, 94, 105 n., 107.

está en la *filosofía*? Tal vez la desconstrucción sea, ante todo, la sirvienta de la filosofía. Tal vez con este intento de continuar de manera rigurosa esta separación de *physis* y *nomos* estemos frente a un experimento filosófico a gran escala, por no decir tosco. Tal vez la desnaturalización de la amistad tenga por fin hacer aparecer los límites que se le imponen a una empresa semejante y, con ello, hacer visible la naturaleza de la amistad.[38] Sin duda, cuando Derrida habla de la *question de la philosophie* se refiere más específicamente a la cuestión cuyo significado es para él equivalente al comienzo de la filosofía, *qu'est-ce que?, tí estin? ¿qué es*?…, ¿qué es la amistad?, ¿qué es la filosofía? Y parece querer retornar, junto con Heidegger, más atrás de aquel quiebre que designa la filosofía, "cette érotisation du questionnement autour de l'étant".[39] Pero, ¿acaso no beneficia absolutamente a la filosofía el hecho de que con sus preguntas vaya más allá del "comienzo de la filosofía con Sócrates y Platón?". ¿Acaso no debemos, de hecho, comenzar con los presocráticos para conocer o asegurarnos de que la "experiencia del *phileîn* y de la *philía*", de la que parte la filosofía, tiene su lugar en la polis, al igual que la experiencia de la hostilidad asociada a ella, y que la idea de una "armonía originaria" que la filosofía busca restablecer con sus preguntas se apoya en el error de que el descubrimiento de la naturaleza puede consumarse alguna vez en "inocencia po-

38 Véase *Politiques de l'amitié*, pp. 54, 62-63, 89, 178, 205, 252, 289, 326.

39 *Ibid*., pp. 268-269, 279, 281, 384, 386, 398.

lítica"?[40] Tal vez en el horizonte de un retroceso semejante se vuelva claro que la "blessure" decisiva se da con el pensamiento de la *physis* y la crítica de los *nomoi* del mismo origen, que esta "blessure" subyace a la filosofía en tanto forma de vida que conoce la amistad y la hostilidad,[41] y que aquello que comienza con Sócrates, Platón y Jenofonte no es la filosofía *tout court* sino, en un sentido que ha de determinarse con más exactitud, la filosofía política.

Dejemos ahora los abismos oscuros de este múltiple "quizás" sobre el que Jacques Derrida, en tanto amigo de los filósofos del peligroso "quizás", puede llegar a esclarecernos en el futuro, y dediquémonos para finalizar a una idea que queda "en la superficie": Si en *Politiques de l'amitié* Derrida habla de la amistad filosófica, la *hedoné* retrocede detrás de la justicia y de la responsabilidad o detrás de la "lógica del cogito".[42] Pero en sus mejores pasajes, el libro por sí mismo

40 Véase Seth Benardete, *The bow and the lyre. A platonic reading of the Odyssey*, Lanham-Londres, 1997, pp. 80-90.

41 En vista de la afirmación de Derrida según la cual "Heidegger ne nomme jamais l'ennemi, semble-t-il, ni la haine" (*Politiques de l'amitié*, p. 417), recordaremos en este contexto que Heidegger al menos nombra al "enemigo mortal de la forma de existencia perteneciente por su esencia a la filosofía", en *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt del Main, 1970, p. 32 (GA IX, p. 66); véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 135-137.

42 "La pensée, pour autant qu'elle doit être pensée de l'autre –et c'est ce qu'elle devrait être *pour l'homme*– ne va pas sans la *philía*. Traduite dans la logique d'un *cogito* humain et fini, cela donne la formule: je pense, donc je pense l'autre: je pense, donc j'ai besoin de l'autre (pour penser): je pense, donc la possibilité de l'amitié

da testimonio de aquello que los filósofos han venido describiendo desde hace más de 2.000 años como el placer del pensar y como la alegría que crece a partir del encuentro de naturalezas emparentadas. Cuando se leen los diálogos que Derrida mantiene, por ejemplo, con Aristóteles o con Nietzsche, es posible imaginarlo escuchando atentamente y apoyando en Atenas el discurso que el Sócrates de los *Memorabilia* dedica al trato con los buenos amigos y en cuyo final Jenofonte llama a Sócrates feliz.[43] Con el trasfondo de las experiencias que han resonado ahora y antes, tras el giro socrático la filosofía política concibió una política filosófica de la amistad que presenta una doble característica: por un lado, está inclinada hacia el Estado; por otro lado, se concentra en los propios filósofos. Esta doble inclinación encuentra su expresión mimética en la duplicación de las "dos ciudades" de la *La república* platónica: de aquella que Sócrates funda en el discurso junto con Glaucón y Adimanto y de aquella otra en la que la fundación tiene lugar. Seth Benardete la llamó la "ciudad dialógica".[44] Mientras que la polis que diseñan los miembros de la ciu-

---

se loge dans le mouvement de ma pensée en tant qu'il requiert, appelle, désire l'autre, la nécessité de l'autre, la cause de l'autre au cœur du *cogito*." *Politiques de l'amitié,* p. 252.

43 Jenofonte, *Memorabilia*, I, 6. 14; véase Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, Ithaca, NY, 1972, p. 30, y Platón, *La república*, 450 d-e.

44 Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing. On Plato's "Republic"*, Chicago, 1989, p. 47. Recomendamos expresamente este libro, el más importante de los que han aparecido acerca de *La república* en las últimas décadas, también para lo que sigue.

dad dialógica hace visibles los límites de la justicia y del Estado, el devenir de la polis dialógica muestra *in actu* la actividad filosófica y la evolución que provoca entre los amigos participantes del diálogo.

Y si en aquella polis la demostración de la imposibilidad política de lo naturalmente posible alcanza su máximo esplendor en el postulado que afirma que los filósofos deben convertirse en los reyes, la ciudad dialógica se revela como la polis verdaderamente filosófica en la que Sócrates es el rey y en la que sólo él quiere ser rey.

III

En 1935, Leo Strauss comentó que una crítica radical del concepto moderno de "cultura", al que atribuyó dos cruces –el "hecho de la religión" y el "hecho de lo político"– sólo era posible bajo la forma de un tratado teológico-político. Agregó que, sin embargo, un tratado semejante debería tener, "si no ha de volver a sentar las bases de la 'cultura', la tendencia diametralmente opuesta a la de los tratados teológico-filosóficos del siglo XVII, sobre todo los de Hobbes y Spinoza". La nota al pie en *Filosofía y ley*,[45] que retoma el análisis hecho en el *Comentario sobre Carl Schmitt*,[46] arroja como al pasar, por así decirlo, la cuestión de cómo tratar de manera adecuada desde la filosofía el problema teológico-político. Tal como hemos podido constatar, esta nota no ha perdido desde entonces nada de su actualidad. ¿De qué naturaleza debería ser el tratado teológico-político que

45 Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, en *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Weimar, 1997, vol. 2, pp. 30-31 n. 2.

46 Véanse a propósito de esto en particular las pp. 50-58 del *Diálogo entre ausentes*.

Strauss tiene en mente si ha de hacer justicia a nuestra situación política?

Los tratados político-teológicos del siglo XVII apuntaban a recuperar y afianzar de manera duradera la *libertas philosophandi* mediante una separación efectiva de la política y la teología. La paz y la seguridad –así rezaba la oferta de la concepción de la filosofía moderna, en alianza secular con el soberano político– podían alcanzarse en su totalidad avanzando cada vez más por el camino de la dominación de la naturaleza y de la reorganización de las condiciones de vida humanas que aquella dominación posibilitase. La filosofía se encargaría de aportar el saber confiable y manejable requerido para conquistar la naturaleza según lo planeado y de reordenar de manera racional la sociedad, mientras que el soberano –el príncipe o el pueblo– debería encargarse de la protección política. Dentro de este proyecto abarcador, los análisis de los tratados teológico-políticos del "reino de las tinieblas" y la "superstición" alcanzan su punto más alto. Tras liberar a un mundo caracterizado por una racionalidad instrumental en aumento y una prosperidad creciente, aquello que comienza cuando la política se emancipa de la teología finalmente desemboca en un estado de incomprensión y de indiferencia frente al sentido originario de la crítica teológico-política, un estado en el que las demandas de la política se rechazan con la misma seguridad que las de la religión. Este estado se expresa, por un lado, en la existencia del burgués, que se cierra contra todas las demandas que se juegan el todo por el todo y, por otro lado, en la "filosofía de la cultura", para la cual el

problema teológico-político se ha evaporado con la parcelización de la vida en una variedad de "provincias autónomas de la cultura". Y que por eso tampoco sabe que la filosofía es una forma de vida.

Como consecuencia, un tratado que tenga la "tendencia diametralmente opuesta" a aquellos tratados que sentaron las bases de la evolución histórica hacia la "filosofía de la cultura" –sin por ello agotarse en este acto fundacional–,[47] debería traer a la conciencia con toda claridad las demandas que contienen los "hechos originarios" de la política y de la religión y volver a hacer comprensible la relación que existe entre ambas, tarea que también cumple, a su modo, un tratado político-teológico como *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, que hace de la "unidad de la política y la religión" el tema central de su crítica de los tratados teológico-políticos de Hobbes y de Spinoza, para ratificar, por el contrario, la supremacía de la fe cristiana en la revelación.[48] Strauss, en cambio, no habla de ningún tratado, y menos aun de alguno que se enfrente a la *libertas philosophandi*.[49]

Él habla de un tratado *teológico-político*, es decir, de un escrito filosófico que se entrega a la alternativa teológica y a la alternativa política y, a través del análisis de las de-

47 Véase *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, pp. 26, 34, 42-43 [trad. esp. cit.: pp. 148-150, 160-161, 174-177].

48 Véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 169-179.

49 Véase Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburgo, 1938, pp. 86-89.

mandas de la política y de la religión, conduce a la filosofía. El tratado teológico-político tiene, en otras palabras, un carácter tanto elénctico como protréptico. Pero, ¿por dónde comienza el análisis si la alternativa exigente ya no está, o si sus contornos se diluyen hasta volverse irreconocibles en la multiplicidad de los asuntos simplemente privados, donde todo parece ser compatible con todo? En tales condiciones, ¿acaso esta superación filosófica no debe ser precedida más que nunca por una contra-fundación cuyo autor sea el filósofo mismo? ¿Del mismo modo en que Rousseau, Hegel o Nietzsche respondieron por ejemplo a la existencia del burgués con esquemas políticos contrarios, ganando para la filosofía a los más talentosos de entre sus lectores al dar una nueva dirección a su disconformidad respecto de las condiciones reinantes? ¿Acaso Glaucón y Adimanto no tuvieron que ser expuestos a un encantamiento por el idealismo político desigualmente favorable para la filosofía para poder salir de él?[50]

Strauss no intentó ni una fundación al estilo Alfarabi o Maimónides ni tampoco pudo decidirse por un contraproyecto político. Para lo primero faltaban todos los supuestos históricos, contra lo segundo hablaban especialmente las experiencias políticas que habían arrojado los contraproyectos anteriores. Porque Rousseau, Hegel y Nietzsche no pusieron freno al proceso que condujo a la "filosofía de la cultura" o bien a la "posmodernidad", sino que,

50 Véase Leo Strauss, *The city and man*, Chicago, 1964, pp. 65, 127, 138 [trad. esp. cit.: pp. 99-100, 183-184, 199-200].

por el contrario, en lo que respecta al resultado histórico contribuyeron a su aceleración.[51] Ni hablar de consideraciones políticas en sentido estricto. Por lo demás, en el antepenúltimo capítulo del *Contrat social* Rousseau expuso la debilidad decisiva de cualquier contraproyecto de categoría en las condiciones de la Modernidad de tal forma que ésta ya no se olvida. Si una fundación parecía estar excluida en términos históricos, al menos podía "repetirse" una fundación histórica, esto es, ser repensada en sus principios fundamentales. Precisamente eso es lo que Leo Strauss hizo en *Philosophie und Gesetz.* La afirmación de Avicena de que el tratamiento de la profecía y de la ley divina está contenido en las *Nomoi* platónicas le abrió a Strauss un nuevo acceso, no sólo a los filósofos medievales Alfarabi, Avicena, Averroes y Maimónides, sino también a Platón. La sentencia con la que Strauss se topó en 1929 o 1930 mientras leía el escrito de Avicena *Sobre las partes de la ciencia* y que utilizaría más de cuatro décadas más tarde como lema para encabezar su último libro, el comentario sobre las *Nomoi*, la "más religiosa" y "más irónica de las obras de Platón",[52]

51 Véase al respecto Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, ILL, 1959, pp. 40-55; "The three waves of Modernity", en *Political Philosophy. Six essays*, ed. de Hilail Gildin, Indianápolis, 1975, pp. 81-98 (reimpreso en *An Introduction to Political Philosophy*. *Ten essays*, ed. de Hilail Gildin, Detroit, 1989, pp. 81-98).

52 Leo Strauss, *The argument and the action of Plato's "Laws"*, Chicago, 1975, pp. 1 y 3; *On Abravanel's Philosophical tendency and political teaching* (1937), en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 198; véase "The spirit of Sparta or the Taste of Xenophon", *Social Research*, 6, Nº 4, noviembre de 1939, pp. 530-532.

afirmaba precisamente que, mucho antes de que las religiones de la revelación irrumpieran en el mundo de la filosofía, Platón ya disponía de los medios que necesitaban los filósofos de la Edad Media y de los cuales se servían los filósofos políticos platónicos para resolver el desafío histórico con el que se veían confrontados: es decir, disponían de los medios para comprender este desafío en términos filosóficos y para volcarlo en términos políticos por su bien y por el bien de su Estado. Cuando los filósofos árabes y Maimónides concebían la ley divina, la Providencia y al profeta como objetos de la política, se situaban en la tradición de Platón. Se movían en el horizonte de *La república* al considerar la fundación de la "ciudad perfecta" como la *raison d'être* de la revelación. La empresa de sentar las bases de la fe en la revelación distingue al racionalismo de los filósofos políticos platónicos del racionalismo moderno, que estaba igualmente interesado en una explicación natural, que estaba igualmente empeñado en comprender la fe en la revelación en términos filosóficos, pero que no realizaba el análisis desde la perspectiva del fundador.[53] Además, a diferencia de los tratados teológico-políticos del siglo XVII, el racionalismo premoderno comienza el análisis con el nomos o con la ley en el sentido original, con el orden abarcador del Estado, que reúne en sí mismo la religión y la política y que, en tanto ley religiosa, política, moral,

53 Véase Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, ILL, 1958, pp. 288-290, 291-292; también *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, p. 26 [trad. esp. cit.: pp. 148-150].

requiere del individuo en forma total, existencial. Se deja llevar de manera radical por este requerimiento para comprender la ley de manera radical. Sin embargo, si la fundamentación filosófica de la ley constituye el modo de entenderla radicalmente en tanto orden político-teológico del Estado, al mismo tiempo constituye el *locus* en el que se plantea con toda su crudeza la cuestión de los supuestos y del derecho de la vida filosófica: para los filósofos políticos platónicos de la Edad Media, la fundamentación filosófica de la ley deviene en la fundación de la filosofía.[54] Adoptando la forma de una revisión histórica, *Philosophie und Gesetz* pone en el centro de la reflexión el problema teológico-político, para volver a recordarnos en ese mismo acto que la filosofía es, de acuerdo con su sentido natural, una forma de vida.

Philosophie und Gesetz es el primero, pero no el único, tratado teológico-político en el que Strauss persigue la tendencia inversa a la que caracteriza los tratados del Iluminismo moderno, y la "repetición" de la fundación en el sentido del Iluminismo medieval es sólo una forma que elige para su propósito. Dado que todos los escritos de Strauss, entendidos de manera estricta, constituyen aportes a la filosofía política, y que el análisis del problema teológico-político conforma el núcleo de la filosofía política, este análisis se realiza en cada uno de sus trabajos. Generalmente bajo

54 Desarrollé este razonamiento en el prólogo al segundo tomo de las *Gesammelte Schriften* de Leo Strauss. Allí la justificación es más detallada.

la forma de un comentario, de un diálogo con filósofos políticos del pasado o con filósofos de la actualidad, en algunos pocos casos también en confrontación directa con ellos. Lo que todos los escritos tienen en común es que, ya sea en el comentario o en la confrontación directa, Strauss plantea su desafío teológico y su desafío político tan fuertemente como puede. Y sus tratados teológico-políticos subrayan de manera igualmente constante la oposición irrevocable que existe entre la vida filosófica y su alternativa más poderosa, la fe en la revelación.[55] Ambas operaciones –el dar fuerza a las alternativas y el subrayar la más profunda oposición– se realizan con el propósito de contrarrestar los intentos de esquivar la cuestión primordial. Podríamos decir también que se realizan en beneficio de la filosofía o por amistad con los futuros filósofos, ya que mien-

55 Inter multa alia: "No alternative is more fundamental than this: human guidance or divine guidance. The first possibility is characteristic of philosophy or science in the original sense of the term, the second is presented in the Bible. The dilemma cannot be evaded by any harmonization or synthesis. For both philosophy and the Bible proclaim something as the one thing needful, as the only thing that ultimately counts, and the one thing needful proclaimed by the Bible is the opposite of that proclaimed by philosophy: a life of obedient love versus a life of free insight. In every attempt at harmonization, in every synthesis however impressive, one of the two opposed elements is sacrificed, more or less subtly but in any event surely, to the offer: philosophy, which meant to be the queen, must be made the handmaid of revelation or vice versa", *Natural right and history*, Chicago, 1953, pp. 74-75; véanse pp. 35-36, 42, 78, 81.

tras la filosofía siga esquivando la cuestión *¿Por qué la filosofía?* seguirá fundada en una decisión no comprobada o en un acto de fe. Pero la cuestión *¿Por qué la filosofía?* no puede responderse sino a través del análisis de las alternativas exigentes.[56] La "estrategia verdaderamente napoleónica" con la que el Iluminismo se esforzó en triunfar, esquivando la fortaleza aparentemente inexpugnable de la ortodoxia para dar prueba de su fuerza en la creación de un nuevo mundo, confiando en que la posición del enemigo quedaría históricamente superada y, por lo tanto, se "eliminaría" a sí misma,[57] esta estrategia de la elusión y la exclusión llevó, y no por casualidad, a que en el seno de la filosofía pudieran echar raíces esperanzas políticas fantásticas y profundas nostalgias religiosas.[58]

Un trabajo que ocupa una posición especial dentro de la obra teológico-política de Strauss es la interpretación de las comedias de Aristófanes aparecida en 1966 con el título *Sócrates y Aristófanes*. Allí Strauss despliega la crítica teológico-política que Aristófanes le hace al Sócrates presocrático. De ese modo demuestra con una claridad inédita hasta qué punto el giro socrático hacia la filosofía política,

56 Véase *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 72-75; *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, pp. 9-13, 28, 31 [trad. esp. cit.: pp. 152-153, 156-157].

57 *Philosophie und Gesetz*, p. 20.

58 Véase Leo Strauss, *Philosophy as rigorous science and political philosophy* (1971), en *Studies in platonic political philosophy*, Chicago, 1983, pp. 33-34; *Note on the plan of Nietzsche's "Beyond Good and Evil"* (1973), *ibid.*, p. 181; "Existencialism", *Interpretation* 22, Nº 3, primavera de 1995, pp. 315, 317-318.

que los escritos de Platón y Jenofonte tienen por objeto, responde a aquella crítica.[59] El libro gira en su totalidad alrededor del caso más importante de la pregunta *¿Qué es?*, pregunta que el autor de la comedia no expresa pero sí arroja y trata con sus propios medios: *quid sit deus?*[60] Strauss pensó en anteponer a *Sócrates y Aristófanes* una sentencia de *Institutio christianae religionis* de Calvino, cuyo interdicto contra la pregunta *quid sit deus* había referido más de tres décadas antes en su ópera prima *La crítica de la religión en Spinoza*, y ello, como comprueba más tarde, "en pleine ignorance de la chose".[61] No sé qué lo impulsó a renunciar a aquella sentencia. Tampoco sé cómo habrá hecho para determinar él mismo la ignorancia específica que subyacía a aquel escrito de su juventud. Pero, teniendo en cuenta que se pasó la vida entera analizando el problema teológico-político, ¿no indica todo que Strauss entendía mejor lo que la filosofía debe agradecerle a sus enemigos, o lo que es "lo bueno dentro de lo malo"?[62] ¿Acaso la filosofía no se transforma en una forma de vida especial y consciente sólo

59 Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Nueva York, 1966, pp. 4-5, 8, 16, 19, 22-23, 32, 46, 48, 49, 51, 64, 67, 77, 102, 173, 311, 313-314.

60 *Ibid.*, pp. 18, 21, 23, 25, 33, 44, 53, 83, 143, 234, 245, 296, 313.

61 Carta a Seth Benardete del 17 de mayo de 1961. *Die Religionskritik Spinozas* (1930), en *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Weimar, 1996, vol. 1, pp. 248-250. Véase *Die Lehre Carl Schmitts*, p. 139 n. 54.

62 Véase *La república*, 373e, 379e. Véase también la alternativa filosófica a la interpretación hecha por Schmitt de la frase de Theodor Däubler "El enemigo es la forma de nuestra propia pregunta", que describí en *Die Lehre Carl Schmitts*, pp. 76-77. Atiéndase a la p. 108 al final del *Diálogo entre ausentes*.

cuando debe defenderse de una objeción autoritativa? Y, hablando del presente, ¿acaso en los límites en los cuales se niega la filosofía no hay cosas más importantes para enterarse que en el seno del nuevo *juste milieu* en el que, por ahora, vale el lema "anything goes"? La crítica de la curiosidad que Calvino hace en nombre de la obediencia de la fe y la crítica al descuido de las condiciones políticas y religiosas del Estado que Aristófanes presenta a su amigo Sócrates coinciden (y eso puede afirmarse con certeza) en que ambas otorgan el fundamento filosófico para la autoindagación y, por lo tanto, para el autoconocimiento.

Índice de nombres

Abraham, 220
Adams, Paul, 98, 194
Adimanto, 234, 239
Alfarabi, Abu Nasr, 129, 239-240
Aristófanes, 244, 246
Aron, Raymond, 189
Aristóteles, 188, 221, 229, 234
Agustín, san, 74, 122, 209, 221, 227
Averroes, 240
Avicena, 240

Bacon, Francis, 57, 141, 145
Baeumler, Alfred, 97
Bakunin, Mijail, 114, 115 n., 118, 191
Ball, Hugo, 194
Barion, Hans, 217
Baudelaire, Charles, 100
Bauer, Bruno, 104, 122 n., 198
Becker, Werner, 182
Benardete, Seth, 233-234, 245
Bonald, Louis de, 81, 83
Bossuet, Jacques Bénigne, 81
Burckhardt, Jacob, 90, 191
Byron, lord, 100

Calvino, Juan, 209, 245-246
Cassirer, Ernst, 21 n.
Clausewitz, Carl von, 123 n., 188
Collingwood, Robin George, 125
Constant, Benjamin, 113
Croce, Benedetto, 125
Cromwell, Oliver, 48
Cropsey, Joseph, 181

Däubler, Theodor, 77 n., 123 n.
Derrida, Jacques, 201 n., 202, 210, 221-234
Descartes, René, 196
Disraeli, Benjamin, 122 n.
Donoso Cortés, Juan Maria de la Salud, 47 n., 81, 83, 100 n., 166

Fabricius, C., 153
Feuchtwanger, Ludwig, 19 n.
Friedrich, Carl Joachim, 178

Gehlen, Arnold, 189
Glaucón, 234, 239

Goethe, Johann Wolfgang von, 192
Göring, Hermann, 20 n., 187
Guevara, Ernesto ("Che"), 45 n.

Hamann, Johann Georg, 69 n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 62, 100 n., 122, 185, 197, 210 n., 231 n., 239
Heidegger, Martin, 23, 128 n., 195-196, 210, 221, 232
Heráclito, 101 n., 210 n., 221
Hobbes, Thomas, 21, 31, 51 n., 53-61, 69 n., 81 n., 88, 90, 94 n., 111 n., 122 n., 128, 129 n., 142-148, 153, 156-157, 163, 167-169, 174, 178-179, 182, 188, 197, 201, 217, 238
Hölderlin, Friedrich, 192

Jenofonte, 188, 229 n., 233-234, 245
Jordan, Pascual, 189
Jünger, Ernst, 42 n., 98, 100-101, 195-196

Kant, Immanuel, 69 n., 226
Klein, Jacob, 181-184, 229 n.
Koellreutter, Otto, 183-184
Kojève, Alexandre, 20 n., 23, 73, 128 n., 183, 185-186, 189
Krauss, Günther, 203-204

Lenin, Vladimir, 18, 48, 231 n.
Lévinas, Emmanuel, 210 n., 221-222, 225-228
Livio, Tito, 188
Löwith, Karl, 18 n., 42 n., 94 n., 182, 195, 202 n., 203 n.
Lukács, Georg, 18 n.
Lutero, Martín, 209
Lyotard, Jean-François, 220

Maquiavelo, Nicolás, 47, 187-189
Maimónides, 51 n., 239-241
Maistre, Joseph de, 81, 83
Manent, Pierre, 218 n.
Marx, Karl, 18 n., 113, 117
Massignon, Louis, 179
Maurras, Charles, 179
Mazzini, Giuseppe, 114, 115 n.
Mintz, Samuel I., 95 n.
Montaigne, Michel de, 221
Moisés, 78

Napoleón, 110
Natorp, Paul, 25
Nietzsche, Friedrich, 89, 99-100, 128 n., 197, 210 n., 221, 234, 239, 244 n.

Oppenheimer, Franz, 18 n., 209

Pablo, san, 122 n.
Parménides, 227 n.
Platón, 11, 130-131 n., 161, 188, 221, 232-233, 234 n., 240-241, 245
Plessner, Helmuth, 89

Pufendorf, Samuel, 90 n., 156
Pirrón, 153

Rathenau, Walther, 110, 111 n.
Ritter, Joachim, 189
Rosenthal, E. I. J., 184
Rousseau, Jean-Jacques, 78 n., 215 n., 239-240

Schelsky, Helmut, 189
Schickel, Joachim, 107 n., 183, 189
Schweinichen, Otto von, 204 n.
Seillière, Ernest de, 82, 84
Siegfried, André, 179
Sohm, Rudolph, 203, 204 n.
Sócrates, 128-129, 131 n., 229 n., 232-235, 244-246
Sorel, Georges, 214 n.
Spinoza, Benedictus de, 17 n., 19 n., 51 n., 90, 155-156, 197-198, 236, 238
Stahl, Friedrich Julius, 18 n., 81

Taubes, Jacob, 186, 189
Troeltsch, Ernst, 82, 84

Virgilio, 99 n.

Weiss, Konrad, 123-124 n.

Este libro se terminó de imprimir
en marzo de 2010 en Bibliográfika de Voros S.A.,
Bucarelli 1160, 1427 Buenos Aires.